N° 118.

COLLECTION ARMAND COLIN
(Section de Philosophie)

Les Grands Courants de la Pensée Antique

par

Albert RIVAUD
Professeur à la Sorbonne
Membre de l'Institut

4e ÉDITION



LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103. Boulevard Saint-Michel, PARIS

1941

AVANT-PROPOS

Ce petit livre voudrait donner une idée approchée de l'histoire de la pensée antique. On a tenté d'y faire tenir tout l'essentiel et rien que l'essentiel, au prix de sacrifices souvent douloureux. Il a fallu omettre quantité de questions importantes et passer sous silence des penseurs qui ne sont pas négligeables. Toutes les discussions critiques ont dû être mises de côté, au risque de laisser au lecteur un sentiment exagéré de certitude. Mais, si beaucoup de détails demeurent encore douteux, les faits principaux semblent aujourd'hui assez bien connus, pour qu'il soit possible de les exposer en peu de mots. Aussi trouvera-t-on ici, moins des hypothèses personnelles qu'un résumé de ce qui paraît actuellement établi.

Dans un essai de ce genre, la proportion relative des diverses parties est peut-être ce qu'il y a de plus important. Or, bien que la pensée d'un pays ou d'une époque puisse être considérée comme une œuvre collective, elle ne se manifeste dans toute sa force que chez quelques individus privilégiés. A ces génies créateurs on a dû réserver des développements suffisants. Car c'est par eux surtout que l'esprit antique a survécu et qu'il continue d'exercer son action sur nos esprits.

Par ailleurs, la philosophie proprement dite semblera parfois tenir moins de place dans cet exposé que l'histoire des sciences, des religions, des doctrines politiques. Mais

la philosophie ne s'est pas d'abord développée d'une manière indépendante. Elle est inséparable du mouvement général des idées. La connaissance des faits positifs n'a pas cessé de la nourrir et de la renouveler et lui a fourni peut-être ses éléments les plus précieux. L'auteur a tenté, sinon de le prouver, du moins de le suggérer constamment au lecteur.

Ce qu'il apporte ainsi, c'est une carte sommaire, où il a pu seulement marquer les grandes capitales et les nœuds de communication les plus importants. Celui qui veut s'initier aux origines de notre pensée y trouvera, on l'espère, les éléments indispensables pour s'orienter. Celui qui possède déjà le détail aura peut-être l'occasion de rafraîchir ses connaissances et de les coordonner plus aisément. Si l'un et l'autre, après avoir parcouru ce guide, ressentent le désir de se reporter aux sources et de lire ou de relire quelques-uns des textes antiques les plus significatifs, l'auteur estime qu'il n'aura pas fait œuvre inutile. L'esprit le plus éloigné des études philosophiques a encore intérêt à méditer ces écrits, où les caractères permanents de la science et de la raison apparaissent avec une force et une clarté souveraines.

LES GRANDS COURANTS DE LA PENSÉE ANTIQUE

INTRODUCTION

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PENSÉE GRECQUE

I. — *CARACTÈRES GÉNÉRAUX*

Nous devons aux anciens Grecs presque toutes nos pensées. Notre art, notre science, notre philosophie, une partie de nos institutions ont leur origine en Grèce, bien que nous l'ayons souvent oublié. Sans les Grecs, nous n'aurions peut-être ni grammaire, ni mathématiques, ni logique, ni droit, ni médecine, ni astronomie, ni art dramatique. Ils ont formulé la plupart des grandes hypothèses dont vit notre esprit, et peut-être les dogmes qui forment l'armature de nos religions n'auraient-ils pas été énoncés, s'ils ne les avaient pas préparés.

Pourtant, le peuple grec est un petit peuple. Les limites géographiques de son empire, à l'heure de sa prospérité la plus grande, n'ont jamais été très larges. Son importance politique dans le monde ancien a été,

en somme, médiocre, excepté le jour où il sut arrêter l'invasion médique. La civilisation hellénique ne s'est pleinement épanouie que pendant un temps relativement court. Elle commence, pour nous, au VIe siècle avant notre ère ; elle jette ses derniers feux au VIe siècle après J.-C. Sa période la plus brillante ne dure guère que trois cents ans, depuis 550 environ jusque vers 250 avant l'ère chrétienne. Dans ce bref espace de durée, la Grèce a produit des œuvres d'art, de réflexion et de science innombrables et d'une qualité singulière, qui demeurent pour nous un constant sujet d'étonnement et de méditation.

Les caractères de l'esprit grec et la langue grecque. — Nos historiens se plaisent, depuis Chateaubriand et Renan, à dresser le tableau des caractères de l'esprit grec. Clarté, simplicité, sens de l'ordre, raison, mesure, tous ces mots qui expriment la beauté de l'art grec « classique », leur semblent convenir à toutes les productions de la science et de la philosophie grecques. Mais ils sont, sans doute, victimes d'une illusion. Il n'y a pas un esprit grec immuable : il y a une pensée mobile, changeante, constamment renouvelée par les apports de l'extérieur, et qui offre au lecteur moderne les apparences les plus diverses et même les plus opposées. La pensée grecque, c'est Platon et c'est Aristote, mais ce sont aussi des romanciers philosophes, des érudits, des sophistes, de grands mystiques, des bigots et des compilateurs.

Nous transportons inconsciemment à la pensée hellénique elle-même les caractères que nous croyons apercevoir dans la langue grecque. Cette langue est devenue, au Ve siècle, après une longue évolution, un instrument d'analyse d'une souplesse et d'une précision incomparables. Elle est très riche en mots concrets, en onomatopées propres à peindre les objets sensibles.

Elle a su de bonne heure former des mots abstraits, en qui subsiste encore un peu de la grâce des images dont ils sont nés. Le jeu des suffixes et des préfixes lui donne la facilité de construire, presque à l'infini, des termes composés. Un système de flexions, plus pauvre que celui de l'indo-iranien, mais encore très complet, lui permet d'indiquer toutes les nuances de temps, de lieu, de modalité, d'intention. Enfin, elle a la construction la plus libre que l'on connaisse, tour à tour directe et simple, comme celle de notre français du XVIII[e] siècle, ou complexe, chargée d'incidentes et riche en inversions, comme le latin ou l'allemand, et cependant toujours limpide et transparente, ainsi qu'une eau pure dans un lit accidenté et sinueux. Elle a la poésie et elle a l'éloquence, la brièveté impérieuse et la lenteur solennelle ; elle est naturelle et didactique, et la poésie y naît sans effort et comme en se jouant.

Cette langue a pu tout exprimer : la rigueur des raisonnements mathématiques, les observations exactes des astronomes, des médecins et des philologues, les remarques psychologiques et morales des dramaturges et des historiens, et aussi les élans les plus troubles de la passion et de la mystique. Et les Grecs ont essayé toutes les octaves du clavier incomparable qu'elle leur offrait.

Étendue géographique de la civilisation grecque. — La pensée grecque ne correspond pas à une unité géographique. Nous évoquons inconsciemment l'image des quelques centaines de mètres carrés de l'Acropole d'Athènes et ce paysage illustre, que la raison semble avoir discipliné pour toujours. Mais la spéculation grecque a pris naissance en Asie-Mineure, dans les colonies commerciales accrochées à la côte, qui ont si longtemps disputé leur existence aux barbares. Elle a évolué aussi dans l'Italie méridionale et en Sicile,

où les émigrants venus de Grèce se sont mélangés à des habitants italiques ou carthaginois. Elle ne s'est maintenue à Athènes que pendant une période relativement courte, entre le ve et le IIIe siècle avant notre ère. Mais bientôt, Athènes est détrônée de sa puissance : l'empire macédonien se forme un instant sur les ruines de l'ancienne communauté hellénique. Alors, la science grecque émigre en Égypte et dans le royaume éphémère de Pergame. Puis, c'est la conquête romaine, l'assimilation de l'hellénisme par une civilisation profondément différente, tout un monde nouveau où les Grecs, écartés de la direction politique, fournissent à leurs maîtres romains l'essentiel de leur civilisation et de leurs croyances. C'est enfin la lente christianisation du monde antique : dans la formation de la religion nouvelle, la pensée grecque a contribué pour plus de moitié.

Religion, philosophie et politique. — Entre les religions grecques et nos religions universelles, il y a des différences profondes. Notre religion s'est incorporé, probablement sous l'influence des Grecs, une métaphysique dont elle ne peut plus se séparer. Primitivement, les religions antiques ne semblent pas être des explications du monde ; elles ne posent pas des problèmes, mais elles constatent des faits : l'existence des dieux tutélaires de chaque cité, les rites qu'ils ont établis pour leur satisfaction, le culte qu'ils exigent de leurs enfants, les institutions sacerdotales destinées à en assurer la pérennité. Autour du rituel se sont développées partout des légendes très variées. Les communications entre cités ont naturellement amené des interférences entre légendes, et, dès les débuts de l'époque historique, la mythologie grecque forme un ensemble d'une complexité prodigieuse. Au contraire, la science est née des besoins pratiques et du désir de

comprendre les phénomènes. Entre les deux tendances, religieuse et scientifique, il y a une opposition qui éclate à la fois sur le terrain des faits et sur celui de la morale et des institutions. Dans leur ardeur à expliquer les choses et à régler la vie d'après l'expérience, les savants s'attaquent bientôt à la religion elle-même ; ils la discutent et la critiquent avec une liberté d'autant plus grande qu'ils ne rencontrent devant eux aucun système de dogmes établis.

D'un autre côté, leur interprétation générale de l'Univers utilise, avec une ampleur croissante, les faits révélés par l'observation directe et aussi les raisonnements que le technicien est amené à bâtir sur ces faits. Sans doute, de bonne heure, des sciences spéciales se sont formées, sous l'impulsion de chercheurs professionnels. C'est le cas des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine et de diverses techniques, comme l'architecture, l'hydraulique, l'art des fortifications, la construction des machines. C'est encore le cas du droit, de la politique, de l'économie. Bientôt, dès la fin du VIe siècle avant notre ère, le philosophe a de la peine à demeurer un spécialiste. Non peut-être qu'il soit déjà incapable de dominer l'ensemble des faits connus ; mais la pratique d'une science exige une assiduité pour laquelle il ne trouve plus le temps nécessaire. Toutefois, les plus grands penseurs antiques s'efforcent de rester en contact étroit avec la science. Démocrite, Platon, Aristote, les Stoïciens sont à la fois philosophes et savants universels. Ils travaillent à une encyclopédie toujours provisoire et qui doit, à chaque moment, s'élargir pour faire place aux faits nouveaux.

Le nombre de ces faits dépasse de beaucoup ce que nous sommes portés à imaginer. En particulier, nous n'avons qu'une idée très vague de la puissance technique réalisée en ces temps anciens. Les Grecs

avaient, dès le VIe siècle, et probablement plus tôt, édifié des ouvrages qui ont exigé d'importants moyens matériels. La construction des ports circulaires du Pirée par Hippodamos de Milet, celle des grands temples, l'alimentation en eau de cités où le bain journalier est une nécessité, les longs sièges menés devant des villes ceinturées de murailles épaisses impliquent une technique singulièrement puissante, où la main-d'œuvre servile ne peut suffire à tout.

L'organisation du monde grec, au temps de la primauté athénienne, met au premier plan, dans l'intérêt des citoyens, les affaires de la cité. Presque partout, les régimes anciens, royauté sacerdotale ou gouvernement d'une caste, ont été détruits et remplacés par des régimes qui laissent libre cours aux ambitions personnelles. La rançon de cette liberté, ce sont des luttes civiles d'une âpreté extrême, le développement d'une démagogie effrénée, avec tous les maux qu'elle entraîne. A l'origine, les philosophes ont pris part à ces luttes, ou ils en ont été les spectateurs impuissants et indignés. Ils ont assisté à l'affreux spectacle des idées mises au service des intérêts et des appétits. Ils ont réagi avec vigueur et soumis à une critique serrée les institutions et les mœurs politiques de leur temps. Mais cette attitude n'a pas pu durer bien longtemps. Aristote est le dernier qui ait pu la garder, et il vit précisément au moment où s'abolissent en Grèce les dernières traces de liberté. Sous l'autocratie macédonienne, romaine ou alexandrine, la discussion active des régimes politiques cesse d'être possible. Du VIe au IVe siècle, la cité avait représenté l'unité sociale par excellence : elle pouvait exiger de tous ses membres un dévouement illimité. Quand elle est absorbée dans des empires immenses, faits de pièces disparates, le patriotisme s'éteint peu à peu. On se désin-

téresse de la vie publique et la spéculation religieuse ou scientifique accapare les forces spirituelles, qui s'étaient dépensées, jadis, au service de la cité.

II. — *LES SOURCES*

Transmission des documents. — Pour connaître cette histoire complexe, nous ne disposons malheureusement que de sources assez médiocres. Comme on le sait, les écrits des Grecs n'ont été conservés que par des manuscrits. Jusque vers le IIIe siècle avant J.-C., ces manuscrits étaient surtout écrits sur papyrus, c'est-à-dire sur une matière fragile, sensible à l'humidité et à la chaleur, et d'ailleurs trop coûteuse pour que l'on pût multiplier beaucoup les copies d'un même ouvrage. Les manuscrits ont été de bonne heure établis par des copistes professionnels : une véritable industrie s'organise pour exécuter et répandre ces copies et, dès le IVe siècle, il semble y avoir eu, à Athènes, un commerce florissant de librairie.

Naturellement, les savants se constituaient des collections de livres utiles, et il y eut aussi, de bonne heure, à Athènes (sous Pisistrate), puis à Pergame, à Alexandrie, à Rome, des bibliothèques publiques, dues à la munificence de riches amateurs et, plus tard, des souverains. La plus célèbre est celle d'Alexandrie, où travaillèrent, sous Ptolémée Philadelphe, le poète Callimaque et le grammairien Zénodote. Les grandes écoles philosophiques eurent aussi leurs bibliothèques.

Les copies n'offraient que peu de garanties d'authenticité et de correction. Beaucoup étaient fautives. Leur anonymat et leur prix élevé donnaient une prime à l'industrie des faussaires. C'est ainsi qu'ont pu se multiplier les textes apocryphes et falsifiés. Une première tentative pour mettre fin à cette confusion a déjà été faite à Athènes au VIe siècle,

sous les Pisistratides. Les bibliothécaires d'Alexandrie et de Pergame ont procédé de même, plus tard, avec plus de ressources, à une critique sévère, en vue de fixer les meilleurs textes des auteurs classiques.

Ces collections antiques de manuscrits ont presque entièrement péri. La bibliothèque d'Alexandrie a été incendiée et détruite, une première fois partiellement, en 47 avant J.-C., quand César voulut la faire transporter à Rome ; puis, de nouveau, en 272, sous l'empereur Aurélien, en 391 sur l'ordre de l'évêque Théophile, enfin en 641 par les Arabes qui en ont anéanti les derniers restes. Les guerres, les invasions et surtout le zèle des empereurs iconoclastes ont amené la destruction de presque toutes les collections anciennes. Mais, de bonne heure, les savants chrétiens ont entrepris de recueillir les monuments antiques où ils croyaient voir comme une annonce des vérités évangéliques. En 535, le pape Agapitos fondait à Rome la première bibliothèque théologique. Partout, des prêtres ou des moines transcrivaient sur parchemin les meilleurs textes anciens qu'ils avaient pu se procurer, et des bibliothèques nouvelles s'organisaient dans une foule de monastères, en particulier chez les Bénédictins. Certains de ces moines savaient bien le grec et travaillaient avec un soin méticuleux. Ils ont, notamment du VIIIe au XIIe siècle, exécuté des chefs-d'œuvre d'érudition et de calligraphie. Mais, de ces belles copies, beaucoup ont péri au cours des guerres suscitées par les hérésies, pendant les invasions et plus tard.

Ce qui a survécu n'est pas très abondant et malheureusement les vides coïncident souvent avec les époques les plus importantes. Nous n'avons à peu près au complet que les écrits publiés par Platon, les ouvrages scolaires d'Aristote, les œuvres de Xénophon, de Plutarque et de Plotin, celles d'un grand nombre

de commentateurs d'Aristote et d'auteurs alexandrins, tels que Plotin, Porphyre ou Jamblique. Pour toute la période antérieure à Platon, pour l'Épicurisme, le Stoïcisme, les philosophes sceptiques, nous n'avons que des fragments plus ou moins étendus. En matière scientifique, il nous reste des écrits d'Euclide, Archimède, Apollonius, Diophante, Pappus, Héron d'Alexandrie et une partie notable des auteurs médicaux.

Doxographes et Biographes. — De tout le reste, nous n'avons que des fragments. Ces fragments nous ont été transmis par les historiens anciens et par ceux qui ont compilé leurs écrits. On fait d'ordinaire remonter à l'époque d'Aristote les premiers travaux grecs relatifs à l'histoire de la philosophie et des sciences. Mais, dès le VIe siècle, au temps des Pisistratides, on s'était préoccupé de réunir les documents relatifs aux origines religieuses d'Athènes. On a pratiqué largement l'histoire des idées dans l'Ecole platonicienne. Cependant Aristote semble avoir le premier entrepris systématiquement une vaste enquête historique. Ses disciples, Théophraste, Eudème et Ménon l'ont imité. Théophraste a composé en 18 livres une *Histoire des opinions des Physiciens* ; Eudème a composé une *Histoire de la Géométrie* et une *Histoire de l'Astronomie*, Ménon une *Histoire de la Médecine*. Ces ouvrages fondamentaux ont péri. Mais ils ont été utilisés abondamment par les historiens postérieurs et l'on en découvre des fragments plus ou moins étendus dans un grand nombre de livres plus récents. A l'exemple d'Aristote, Théophraste avait procédé par ordre méthodique ; il avait, à propos de chaque question de physique, passé en revue les opinions des principaux savants anciens. Il résumait les doctrines avec un grand soin, donnant parfois des extraits textuels des auteurs auxquels il s'était reporté.

Après lui, des compilateurs ont reproduit tout ou partie de son livre. Ces compilateurs de première ou de seconde main s'échelonnent entre le IIIe siècle avant notre ère et le VIe siècle après J.-C. Par exemple Simplicius (mort après 533), un des meilleurs commentateurs d'Aristote, nous a conservé de longs extraits des *Opinions des Physiciens*. Un ouvrage, qui figure dans la collection des œuvres de Plutarque, mais qui est très postérieur à Plutarque, utilise de même une partie du livre de Théophraste, qui a été compilé également par Jean Stobée (vers 400, au plus tôt) dans ses *Eglogues* ou *Extraits physiques*, par Théodoret (mort en 457), par Némésios (vers 400) et par saint Cyrille. La comparaison de ces textes montre que leurs auteurs n'utilisaient pas directement Théophraste, mais qu'ils faisaient usage d'une compilation intermédiaire rédigée par un certain Aëtios. Aëtios lui-même n'a connu Théophraste que par un résumé du Ier siècle avant J.-C., auquel le grand historien qui a débrouillé toute cette histoire a donné le nom de *Vetusta Placita*. Les recherches de Diels permettent ainsi de réduire à un nombre relativement petit de sources primaires une masse confuse de matériaux d'époque différente. Ce que Diels a fait pour l'histoire de la physique et de la philosophie, Paul Tannery l'a tenté pour l'histoire des mathématiques, et, là aussi, nous sommes ramenés par divers intermédiaires aux travaux d'un disciple d'Aristote, Eudème de Rhodes.

D'autres Écoles ont pratiqué la recherche historique. Certains Stoïciens, notamment Posidonius et ses disciples, y ont excellé. Mais il semble que l'on soit toujours resté fidèle aux cadres définis par Aristote.

L'on s'était enquis également de bonne heure de la vie des sages anciens. Les vies de Solon, de Pythagore, d'Héraclite, de Platon ont excité beaucoup de curio-

sité. Aristote lui-même paraît avoir entrepris des recherches approfondies sur l'histoire extérieure du Pythagorisme. Mais ses imitateurs, notamment son disciple Aristoxène, avaient plus de curiosité que d'esprit critique. Ils cherchaient à intéresser et ils ne trouvaient rien de mieux, pour y parvenir, que de raconter une foule d'anecdotes risibles ou graveleuses touchant l'origine des penseurs anciens, leurs mœurs, que l'on voulait mauvaises, leur genre de vie bizarre ou ridicule, leurs bons mots, les circonstances extraordinaires dans lesquelles ils avaient trouvé la mort.

Cette littérature assez médiocre mais abondante — nous avons les noms d'un grand nombre de ces biographes, dont les plus connus sont Néanthes de Cyzique (vers 300 avant J.-C.), Sotion, Satyros, Alexandre Polyhistor, Héraclide Lembos, tous antérieurs à l'ère chrétienne — n'est plus représentée que par des extraits dispersés un peu partout. Nous n'avons conservé que quelques biographies anonymes (Platon, Aristote, et trois vies légendaires de Pythagore).

Diogène Laërce. — Au troisième siècle de notre ère, un écrivain sans talent, inconnu par ailleurs, Diogène Laërce, a rédigé en dix livres une compilation, où sont réunis des éléments biographiques et de la doxographie. Nous avons une grande partie de cet ouvrage auquel on donnait des titres variés, par exemple : *Vies, opinions et sentences des personnes illustres dans la science.* L'histoire du scepticisme y est traitée jusque vers 200 après J.-C. L'érudition moderne a fait de grands efforts pour retrouver les sources de Diogène Laërce, mais elle n'y a que partiellement réussi. Il semble que Diogène ait consulté un ou plusieurs recueils de biographies et qu'il ait utilisé, d'autre part, un ou plusieurs recueils doxographiques, analogues au pseudo-Plutarque. Mais il a dû nourrir

son exposé avec des citations prises dans d'autres ouvrages, et il paraît avoir consulté, de ci de là, les sources originales ou quelque recueil spécial d'extraits, notamment en ce qui concerne l'Épicurisme.

Les Écoles philosophiques. — Dans son livre, les philosophes nous apparaissent répartis entre des Écoles, dont on appelait le chef *Diadochos*. Cette classification remonte peut-être à Sotion qui avait, vers 200-170 avant J.-C., composé une *Succession des Chefs d'École*. Les penseurs les plus anciens avaient sans doute travaillé isolément. Toutefois, ils ont dû éprouver déjà le désir naturel de se survivre et ils ont probablement communiqué leur doctrine à quelques disciples choisis pour la continuer. Plus tard, peut-être à l'époque de Socrate, les atomistes, les sophistes et les médecins ont organisé de vraies écoles, recruté des élèves et tenté de réaliser une collaboration en vue du travail commun. L'Académie (l'École de Platon), le Lycée (l'École d'Aristote), le Portique (l'École stoïcienne), l'École épicurienne ont formé de véritables communautés scientifiques. Déjà, antérieurement, des réformateurs politiques ou religieux, par exemple les Pythagoriciens, avaient créé de puissantes sociétés d'action ou de pensée, peut-être secrètes. Les historiens grecs, vivant eux-mêmes en un temps où prospéraient les écoles, ont transporté aux époques anciennes ce qu'ils voyaient autour d'eux.

Chronologie des philosophes grecs. — Platon et Aristote sont fort préoccupés déjà de situer dans le temps leurs devanciers. La chose était souvent difficile, faute de renseignements précis. La base de la chronologie grecque est fournie par les principaux événements politiques et, pour Athènes, par la succession des archontes éponymes, qui donnent leur nom à chaque période de quatre années. De bonne heure, on s'est

habitué à dater les faits par rapport à quelques événements notables, prise d'Ilion, destruction de Sardes, début de la première guerre médique, établissement de la tyrannie de Pisistrate ou fondation de Thourioi, en Italie. Ignorant généralement la date de la naissance, souvent celle de la mort, les historiens anciens ont, d'habitude, fait coïncider avec quelque événement notable l'âge qu'une tradition ancienne tenait pour celui de la maturité : quarante ans. Les astronomes ont cherché à préciser ce système assez imparfait : avec l'aide des tables qu'ils ont dressées, on a entrepris de faire des listes chronologiques plus exactes. Ératosthènes de Cyrène (276-194 avant J.-C.), le grand astronome et géographe alexandrin, a composé sur ces questions un travail d'ensemble qui a servi, par la suite, à toutes les recherches chronologiques. Avec le secours de ces indications, les bibliothécaires d'Alexandrie ont établi des listes qui ont permis plus tard à Apollodore d'Athènes de dresser une chronologie complète. De la chronique d'Apollodore, rimée en trimètres iambiques, dont il y eut, semble-t-il, deux éditions successives (la première allait jusqu'en 145-144 avant J.-C., la seconde jusqu'à 120 ou 110), nous avons conservé divers fragments.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DE LA PENSÉE GRECQUE

I. — *LE PROBLÈME DES ORIGINES*

Retrouver les origines de la science grecque serait découvrir en même temps celles de l'esprit occidental. Or, la science grecque nous apparaît brusquement, déjà toute formée, au VIe siècle avant notre ère. Vers le milieu de ce siècle, le système d'Anaximandre de Milet témoigne de vastes connaissances et d'une pensée déjà mûrie.

D'où ces premiers savants avaient-ils tiré leurs connaissances ? Plus tard, quand ils ont commencé à écrire leur propre histoire, les Grecs se posaient cette question, à laquelle ils ne pouvaient donner que des réponses vagues et conjecturales. Ces réponses coïncident pour l'essentiel. Ils ne se tenaient pas pour des initiateurs : suivant eux, leurs plus anciens savants avaient reçu d'ailleurs, de l'Égypte ou de la Babylonie, les éléments de leur science. En Orient était le foyer primitif de toute sagesse, où les premiers penseurs grecs étaient allés allumer leur flambeau. Au VIe siècle, Hécatée de Milet, le plus ancien des géographes, puis Hérodote après lui, ont beaucoup fait pour ré-

pandre cette croyance, qui survit chez Platon et chez Aristote et qui s'impose avec plus de force, quand l'Orient, après Alexandre, envahit le monde grec. Elle n'avait pas d'ailleurs recueilli un assentiment unanime ; même des auteurs récents, comme Théon de Smyrne, combattent l'opinion traditionnelle. Pendant des siècles, les modernes ont répété ce que les anciens avaient dit. Puis une réaction s'est dessinée, au fur et à mesure que l'on a mieux connu les travaux des Égyptiens et des Babyloniens. On a été de plus en plus porté à considérer la science et la philosophie comme des créations entièrement originales du génie grec.

Des autres peuples qui furent en contact avec les Hellènes : Cariens, Lydiens, Hittites, Phéniciens, Crétois, nous ne savons presque rien, au point de vue qui nous intéresse. Les Crétois et les Phéniciens ont été de grands navigateurs et par suite ils ont dû observer les faits astronomiques, le régime des vents et des courants, la configuration des côtes. Les Égyptiens ont construit d'immenses édifices et il leur a fallu des architectes et des ingénieurs habiles. Mais, que pensaient-ils du monde, que savaient-ils de la nature ? Nous l'ignorons à peu près entièrement. Le manuel du calculateur égyptien Ahmès ne contient guère que des recettes pratiques, dépourvues de portée scientifique. Les spéculations astronomiques et cosmogoniques de l'Égypte ancienne n'ont rien à voir avec une science. Il est donc probable que les Grecs ont beaucoup inventé. Mais le fait est que nous ignorons à peu près entièrement ce qu'ils ont pu prendre autour d'eux. En Asie-Mineure, en particulier, une mince couche d'émigrants hellènes est venue se déposer sur des sédiments profonds de peuples « barbares », dont le langage semble à l'oreille délicate des envahisseurs un jargon inarticulé. De ces barbares qu'ils mé-

prisent, les Grecs ont peut-être, à leur insu, appris plus que nous ne pensons. Partout, notamment à Éphèse, les fouilles archéologiques ont montré le mélange étroit des cultes et des institutions des autochtones et de ceux des Grecs.

L'esprit des Grecs était vif, leurs sens étaient singulièrement aigus, et leurs yeux se sont tout de suite ouverts tout grands. Même absorbés par les besoins de la vie pratique, ils ne pouvaient s'empêcher de voir et de généraliser leurs observations. Ils devaient d'abord se nourrir, se défendre, faire la guerre, naviguer, pratiquer le négoce ou la piraterie, aménager leurs cités, creuser des ports, bâtir des citadelles, soigner leurs malades, embellir leurs temples et se parer... Mais, travaillant pour le présent, ils songeaient à l'avenir, et de leur expérience changeante, ils s'efforçaient, à leur insu, d'extraire des règles générales. De l'art uniquement pratique, ils passaient par degrés à une science pleine de promesses d'avenir. Ce progrès, eux seuls, entre tous les Indo-Européens, l'ont fait à ce degré ; eux seuls en ont pris conscience, et ils sont devenus théoriciens et philosophes. Quoi que l'étude historique et linguistique puisse un jour révéler sur leurs devanciers, il reste qu'ils ont les premiers passé de la pratique à la doctrine, de l'art à la science et de la science à la philosophie.

Survivances archaïques. — En tous cas, bien avant d'essaimer dans la péninsule des Balkans, en Asie-Mineure et en Italie, les Grecs, dans leur habitat antérieur, avaient formé leur langue, amassé une riche expérience pratique et technique et déjà donné, sans doute, une forme à leurs croyances fondamentales. Le peu que nous savons de ces croyances archaïques par les inscriptions, par les textes d'Homère, d'Hésiode, d'Eschyle, de Pindare, évoque parfois le souvenir des cultes « magiques » propres aux primitifs

Même plus tard, à une époque où la pensée grecque n'a plus rien de primitif, les rituels des cultes les plus évolués ont conservé beaucoup de pratiques millénaires que l'on continuait à observer pieusement, bien que l'on n'en connût plus le sens.

Une des croyances les plus tenaces figure dans le chant XI de l'*Odyssée*. L'âme humaine y apparaît comme un « double » affaibli du corps, comme une « ombre » qui a gardé le sentiment, mais souffre d'avoir perdu la force d'agir. Il lui faut, pour se rendre de nouveau visible et retrouver passagèrement la voix, aspirer le sang des victimes. On ignore, à ce moment, les châtiments qui punissent les pécheurs après la mort, ou du moins on ne les connaît que pour certains ennemis personnels des Dieux. L'*Iliade*, l'*Odyssée*, les poèmes d'Hésiode nous font connaître également une cosmographie embryonnaire : elle décrit l'Océan, dont les flots entourent la terre, les îles merveilleuses où habitent les héros défunts ; elle connaît les astres principaux, leurs cours réguliers ; elle décrit parfois un autre monde, arrosé de fleuves et de marais sinistres, situé peut-être sous la terre, dans les cavernes dont elle est creusée, et où s'agitent misérablement les âmes des morts. L'expérience accumulée se traduit encore par des préceptes moraux de formes diverses qui, dans Hésiode et dans Homère, semblent exprimer des conceptions différentes et parfois opposées. On condamne l'orgueil et la violence, la lâcheté et la cruauté inutile ; on recommande le respect des contrats, la justice, la fidélité, et l'on promet aux coupables la colère des Dieux. Ces Dieux forment déjà un peuple immense, où se coudoient les divinités locales et les divinités communes à de vastes groupes humains. Chacun a sa légende, son histoire personnelle, qui se mêle plus ou moins à celle de ses voisins. Chacun

a autant d'aspects différents que de temples. Et, au dessus de cette foule confuse, se détachent déjà plus nettement les silhouettes des grands Dieux du monde hellénique : Zeus, Athéna, Poseidon, Aphrodite, Arès, Dieux communs à tous les Grecs, dont quelques-uns semblent aussi communs à tous les peuples indo-européens. Rien de proprement « primitif » en tout cela. Si fraîche et si spontanée que fût la pensée des Grecs, elle avait derrière elle un passé d'une prodigieuse richesse ; elle avait subi mille influences que nous ignorons. Mais l'apparition de la science rationnelle n'en demeure pas moins un fait surprenant.

II. — *LE MONDE IONIEN*

La côte d'Ionie. — La science grecque semble être née en Ionie, sur la côte d'Asie-Mineure, autour de Milet, d'Ephèse, d'Halicarnasse, au débouché des vallées du Méandre et du Caystre, et aussi dans les îles ioniennes de Samos et de Chios. Venu des côtes de l'Aigialée (1), de l'Argolide ou de l'Attique, le flot des émigrants ioniens, grossi d'ailleurs d'éléments partis de la Crète ou de la Grèce centrale, s'est déposé par vagues successives sur toute la côte, peut-être depuis le XIe siècle avant notre ère. Clazomène, Téos, Lébédos, Claros, Éphèse, Samos, Priène, Milet, Didyme sont leurs principaux établissements qui touchent, au Sud, à ceux des Doriens installés à Rhodes et Halicarnasse. D'abord simples postes jetés en pays Lydien ou Carien, à la limite de villes autochtones déjà riches et industrieuses ; puis, par droit de conquête, cités helléniques, greffées sur les villes anciennes.

L'histoire de ces colonies est singulièrement tourmentée. Au début, elles sont gouvernées, à ce qu'il semble, par des rois-prêtres recrutés dans une même

(1) Achaïe ancienne.

famille sacrée. Puis, une oligarchie turbulente abat la royauté pour établir des formes de gouvernement nouvelles. Enfin, des insurrections populaires, avec le concours de métèques et d'esclaves révoltés, mettent fin au règne de l'aristocratie. Tout près, il y a les barbares, Cariens ou Lydiens, mal organisés mais nombreux et avides, et dont la lente poussée vers le rivage submerge peu à peu les colons grecs, en attendant qu'un souverain audacieux discipline ces forces éparses, pour les lancer contre les envahisseurs. La vie, en ces colonies, est facile et rude tout à la fois ; on y fait fortune et l'on s'y ruine. Le bonheur y est précaire sous la menace de l'invasion, de la révolution, ou d'une subite incursion de pirates venus de Crète, d'Égypte ou de Phénicie, dont les vaisseaux, chargés de captifs et de butin, s'enfuient vers la haute mer.

Un moment, la paix a semblé assurée : les sciences ont brusquement fleuri. Elles ont paru d'abord à Milet, la plus riche de ces métropoles coloniales et la plus commerçante. De leurs créateurs, nous ne savons plus rien de certain. Aristote lui-même en parlait par conjecture. Trois noms résument leur effort : Thalès, Anaximandre, Anaximène. Les deux derniers seuls ont composé des écrits en prose ionienne. De Thalès, on ne connaît plus, au ve siècle, que ce que rapporte une tradition mêlée de légendes. Cette légende veut qu'Anaximandre ait été le « compagnon » de Thalès et qu'Anaximène ait été l'ami d'Anaximandre. Le premier a vécu à l'époque où les Grecs défendent encore âprement leur existence contre les barbares. Les deux derniers ont assisté à l'effondrement des entreprises helléniques, et le cœur d'Anaximandre en a été, dit-on, ravagé de douleur.

Thalès de Milet. — Thalès est sans doute un Grec, bien que peut-être il ait aussi coulé dans ses veines du

sang carien. Il est de famille noble, car la race des Thélides est celle qui fournit à Milet ses rois-prêtres. Il a lui-même joué un rôle politique. On le représente épouvanté des dissentiments qui divisent les Ioniens quand le danger extérieur menace, et prêchant vainement à ses compatriotes l'union et le dévouement à la cause commune. Mais, le premier, il se consacre à la recherche désintéressée et, comme on l'en raille, il montre par des exemples frappants que la science elle-même est source de richesse ; astronome, il prévoit les intempéries : il achète la récolte des oliviers avant la sécheresse et il réalise ainsi une fortune. A l'usage des marins, il dresse un calendrier qui servira de modèle aux « parapegmes ». Les jours s'inscrivent dans une colonne ; en regard, une seconde colonne renferme, avec les signes célestes, des prédictions météorologiques. Cet homme pratique est le premier géomètre : il devine les propriétés des triangles semblables, et mesure, avec leur aide, la distance des navires en mer : il indique le moyen d'apprécier la hauteur d'un monument inaccessible, en mesurant, à l'heure où elle est égale à l'objet, l'ombre projetée sur le sol.

Beaucoup plus tard, les historiens de la géométrie, probablement Eudème, lui feront honneur d'avoir traité de la science d'une manière purement intelligible, ainsi que procéderont Théétète et Platon. Sans doute ont-ils ainsi, à leur coutume, antidaté des découvertes bien postérieures.

Par ailleurs, le même Thalès apparaît comme le père de l'astronomie. Un texte incontestable lui attribue, en termes formels, la prédiction d'une éclipse totale de soleil, survenue en un moment tragique, pendant une bataille entre les troupes du Lydien Alyatte et celles du Babylonien Cyaxares, le 28 mai 585. L'on sait ce qu'implique une telle prédiction : non seulement

des observations prolongées pendant plusieurs siècles, mais encore une connaissance précise de la forme et de la direction du cône d'ombre projeté par la lune, de la sphéricité et des dimensions de la terre, connaissance qui, seule, permet de prévoir dans quelles régions une éclipse sera visible. Les observations supposent une longue lignée d'astronomes, enregistrant fidèlement leurs mesures. Le fait que l'éclipse prédite s'est trouvée visible en Asie-Mineure ne peut venir que d'un hasard heureux et d'ailleurs inexplicable.

Enfin, Thalès est l'auteur d'une cosmogonie dont l'influence a été prodigieuse. Aristote n'en connaissait plus que les traits généraux, peut-être par le livre d'Anaximandre. On peut sans doute la reconstituer à peu près ainsi : l'espace autour de la terre est limité par une sphère solide, percée de trous ; au delà, il y a du feu. Jusqu'à mi-hauteur, l'eau de la mer remplit la partie inférieure de la sphère, tandis que l'air et les nuées s'agitent dans la partie supérieure. Au centre du système, la terre, disque trois fois plus large qu'épais, flotte comme un bouchon sur les eaux. C'est de la mer que toute vie est venue. Ce ne sont là que des traits épars d'une image qui dut être grandiose et a longtemps obsédé les esprits, puisqu'il faudra plus de deux millénaires pour qu'elle s'efface entièrement. Peut-être n'était-elle pas neuve. Déjà, aux yeux des Égyptiens, le ciel est circonscrit par une voûte solide. Des mythes variés rappellent la naissance de tous les êtres vivants dans les flots de la mer : un vers homérique nous en a conservé le souvenir. Mais Thalès prétendait sans doute apporter des raisons et décider au nom de l'expérience. Ce qu'ont pu être ces raisons, Aristote l'a conjecturé avec une vraisemblance qui nous oblige à faire de Thalès le précurseur véritable de la science rationnelle du monde.

Anaximandre de Milet (610-9-546-5). — Thalès, de l'aveu général, n'avait rien écrit. Anaximandre, qui fut, nous dit-on, son auditeur, a le premier composé en prose ionienne un livre de science, qu'Apollodore lisait encore, et auquel on donna plus tard le titre bientôt classique *De la Nature*, ou plutôt *De la production des choses*. Nous n'en possédons plus qu'un fragment douteux ; mais les résumés de la doctrine abondent, et ils sont concordants pour le détail, sinon pour l'ensemble. Ce qui est nouveau, semble-t-il, chez Anaximandre, c'est la croyance que le monde visible n'existe pas seul. Au delà de la sphère qui l'enveloppe, il y a, au loin, dans l'immensité, d'autres sphères semblables, dont chacune abrite un univers identique. Ces mondes n'ont d'ailleurs qu'une vie fugitive : l'immensité les absorbe à nouveau, après qu'ils se sont détachés d'elle.

A l'espace infini, où naissent et meurent les univers, Anaximandre a donné le nom d'illimité (*apeiron*). Les interprètes anciens discutaient déjà sur le sens de ce mot. S'agissait-il de l'espace infini dont parleront les atomistes, d'un vide illimité, ou bien d'une matière concrète, eau, air, vapeur, ou de quelque autre substance différente des éléments ? Sans doute, Anaximandre s'exprimait-il sans beaucoup de précision. Ce mot d'illimité traduisait pour lui la vision confuse d'une immensité inépuisable, assez vaste pour abriter plus d'univers que les sens humains n'en pourraient jamais dénombrer. C'est de cette immensité que chacun d'eux est né. C'est en elle qu'il doit un jour s'abîmer de nouveau. L'ensemble forme un système dans lequel chaque mort doit être compensée par une naissance, comme si une confuse loi de justice présidait à l'apparition et à la disparition des mondes. La phrase qui nous a conservé cette étrange doctrine est d'une obscure brièveté : « se donner les uns aux autres paye-

ment et rançon de leur injustice ». Est-ce l'existence individuelle de ces univers formés aux dépens du Tout, qui est injuste ? La formule cache-t-elle, comme il est possible, une arrière-pensée mystique et pessimiste ?

Mais, par ailleurs, Anaximandre est un savant, dont les vues paraissent prophétiques. Il a dressé, sans doute à l'usage des navigateurs, la première carte terrestre. Il a découvert la courbure de la surface de la terre et affirmé qu'elle se tient dans l'air, sans reposer ni sur les eaux, ni sur une base solide. Il a énoncé sur les origines de la vie une hypothèse grandiose. Pour lui, comme pour Thalès, la mer est nourrice de toute vie. C'est de ses flots que sortirent un jour, pour s'échouer sur une côte ensoleillée, les monstres étranges, dont les premiers humains devaient surgir. Une carapace écailleuse, en forme de poisson, recouvrait leurs membres : elle a éclaté au soleil et les premiers hommes ont apparu. Obscur pressentiment de l'évolution ? Survivance de quelque mythe, comme la légende babylonienne d'Oannès, rapportée par Hérodote ? Ou bien encore généralisation hardie de quelques observations précises, faites sur des animaux marins ?

Anaximène de Milet. — Le dernier en date de ces grands Ioniens vit aux environs de 546 avant notre ère et meurt vers 528-25 : c'est Anaximène de Milet, ami et continuateur d'Anaximandre. De sa physique générale, nous ne savons plus grand'chose, sinon que le monde qu'il décrit ressemble à celui d'Anaximandre. Là encore, des mondes sphériques en nombre infini, qu'enveloppe une paroi solide, flottent, comme des bulles de savon, dans l'immensité. Mais cette immensité est celle de l'air ou de la nuée, au dedans de laquelle les univers respirent comme des êtres vivants. Chacun d'eux est bâti à peu près sur le modèle imaginé par Anaximandre. Toutefois, la terre et les autres astres

ont la forme, non plus de sphères, mais de disques aplatis. Anaximène s'applique surtout à décrire en détail les phénomènes qui se produisent entre la voûte céleste et la surface terrestre. Le feu du soleil rayonne furieusement ; ses rayons aspirent les vapeurs, qui montent de la mer et forment au-dessous de la voûte cristalline une nappe épaisse de nuées. Ces vapeurs pénètrent jusqu'au feu céleste et elles le nourrissent, comme l'huile alimente la flamme. Parfois une projection de feu y descend et les traverse en un long jet incandescent. Quand la chaleur a cessé d'agir, les nuées se refroidissent ; elles se condensent en eau, qui retombe sur la surface de la terre et dans la mer. Les eaux creusent de cavités la surface du sol ; elles pénètrent dans les profondeurs et elles remontent au jour, chargées de nitre et de substances terreuses. Sous l'action du froid des eaux et de la chaleur solaire, des courants violents se forment dans l'air : tout l'espace compris entre la mer et le ciel est constamment parcouru par leur course rapide. La chaleur et le froid sont les moteurs de ce circuit continu, qui ne cesse de brasser, en les condensant et en les raréfiant tour à tour, les vapeurs et les vents dans l'intervalle entre la terre et le ciel. Leur agitation soutient la terre au centre du monde, comme les feuilles volent au souffle du vent.

La Météorologie. — C'est la première ébauche, déjà presque complète, d'une météorologie appelée à survivre jusqu'au XVII[e] siècle, presque sans changements essentiels. Les Ioniens semblent ainsi avoir dressé, pour longtemps, le catalogue des problèmes que la science se doit de résoudre. D'où vient le mouvement des astres ? Quelle est la cause des éclipses ? D'où vient que l'éclair déchire la nue ? Pourquoi la terre tremble-t-elle parfois ? Et comment se fait-il que les vents aient un régime régulier ? Des vapeurs obscures viennent

boucher les trous de la voûte céleste, et ce sont les éclipses. L'éclair jaillit quand le feu supérieur filtre à travers ces ouvertures en longues traînées. L'aurore boréale s'allume quand les nuées s'enflamment, et ce même incendie explique l'embrasement du ciel, parfois, le soir, quand le soleil va chercher son repos nocturne. La terre tremble, quand l'air ou l'eau pénètrent dans les cavités dont elle est creusée et s'y agitent avec violence, ébranlant le sol et les rochers. D'autres hypothèses expliquent les crues du Nil, les vents étésiens. Et, quand on ne sait que dire, on imagine qu'une âme ou un dieu, caché dans la matière, lui communique, comme à la pierre d'aimant, des propriétés surprenantes. Car ces observateurs pleins de hardiesse n'ont pas pu oublier tout à fait les croyances dont vivaient leurs devanciers.

Les débuts de la spéculation morale et religieuse. — La religion ancienne comporte de nombreuses prescriptions rituelles : elle ne renferme que très peu de règles morales. Si quelquefois il y a coïncidence entre les deux choses, c'est peut-être l'effet du hasard. Cependant, sans une morale, les rapports entre hommes sont impossibles : la bonne foi dans les contrats, la douceur dans les relations entre homme et femme, maître et esclave, parents et enfants, la paix dans les rapports entre citoyens et entre cités ont dû, très vite, apparaître comme des conditions de vie. On ne pouvait tirer de la religion que des commandements sommaires, par exemple : éviter l'outrance et l'orgueil qui irritent la jalousie des Dieux. Mais l'expérience de la vie se traduisait en formules simples que les hommes de bon sens aimaient à répéter : les plus anciennement énoncées sont peut-être celles que nous trouvons au VIIe ou au VIe siècle dans les poèmes homériques, dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode, ou dans ces recueils

de sentences attribués aux sept sages et qui ont circulé de bonne heure en Grèce; Thalès, Bias de Priène, Epiménide, Pittacos, Solon, Thrasybule, pour ne citer que les plus connus d'une liste qui a souvent varié, auraient ainsi énoncé des préceptes moraux. Les listes changeaient suivant les régions et suivant les époques, mais la tradition était déjà complètement formée au temps d'Hérodote. Elle a été mise de bonne heure en rapport avec les prédictions ou les avertissements attribués à l'oracle de Delphes. Tantôt ce sont des constatations désabusées et presque cyniques. Tantôt des préceptes pleins de désintéressement où vibre déjà comme un accent de charité, tantôt des prescriptions toutes proches des interdictions rituelles, ainsi que le folklore indo-européen en a conservé des centaines. Cette morale commune est à la fois brutale et raffinée. La poésie gnomique, le drame, la comédie en retiendront l'essentiel qui, dès le ve siècle, semble faire partie du bien commun de l'humanité. Cette morale sous-entend une psychologie ; elle excelle à démêler les mobiles cachés des actions humaines et elle n'aime pas à être dupe. Souvent on y perçoit l'amertume que fait naître, en une âme bien placée, le spectacle outrageant de la sottise et de la méchanceté des hommes. Il est probable que les premiers savants, hommes d'action autant que d'étude, ne sont pas restés étrangers à ces réflexions morales.

Quand ils songeaient ainsi à la destinée de l'homme, leur pensée se tournait naturellement vers les dieux honorés par la religion des cités. Sur ces Dieux couraient d'étranges histoires, rapportées par les prêtres et plus encore par les poètes. On leur attribuait toutes les passions humaines, la colère, la haine et l'amour ; et leurs actes, qui légitimaient chez les fidèles le tour familier d'une piété volontiers narquoise, étaient pour les sages un

sujet d'étonnement et de scandale. D'ailleurs, l'univers, tel que l'observation le révélait peu à peu, ne ressemblait pas à celui que les poètes avaient imaginé. Il était plus grand, mieux ordonné, et jamais des yeux humains n'avaient aperçu dans le ciel que l'ordre régulier des astres et leurs flammes éternelles. L'Olympe, les Dieux, les Titans, les innombrables génies décrits par la foi populaire se dérobaient constamment aux regards des hommes, qui peu à peu doutaient de leur existence.

La critique politique et sociale. — Ces difficultés d'ordre spirituel ont coïncidé avec une période de crise politique terrible. Dans toutes les cités, l'ancien ordre fondé sur la hiérarchie rigoureuse des castes et sur le gouvernement des prêtres-rois est ébranlé du dedans. Les commerçants enrichis réclament leur part d'autorité ; les esclaves se révoltent ; au dehors, la poussée des barbares se fait plus pressante. Cette époque tragique, où toutes les valeurs politiques, morales, religieuses sont également discutées, a vu naître trois grands penseurs : Xénophane, Héraclite et Pythagore, qui en traduisent les aspirations et les angoisses. Elle a vu se former des religions nouvelles qui visent à remplacer, au moins pour une élite, les religions des cités, désormais insuffisantes à contenter les âmes.

Xénophane. — Il est né à Colophon, sur la côte d'Ionie, tout près d'Ephèse, vers 580-577. De sa vie, nous ne savons que ce qu'il nous apprend lui-même dans les fragments des *Elégies* qui ont survécu. Il était de noble famille, et il a dû quitter sa patrie à la suite de la guerre et de la révolution. Il a peut-être été se fixer à Elée ou Vélia, la colonie que les Phocéens avaient fondée en 540 dans l'Italie méridionale. C'est à lui que, plus tard, Platon et Aristote rattacheront la première doctrine rationnelle de la Grèce : l'Eléatisme. Ce n'est pas un grand poète. Les fragments des *Élégies* et des

Silles, le poème sur la *Nature*, témoignent de quelque maladresse. Mais le livre de la *Nature* résume, avec une brièveté frappante, la conception nouvelle de la religion, que semblent imposer les découvertes des physiciens. Ce qui étonne surtout, dans l'œuvre de Xénophane, c'est la rigueur logique et l'audace avec lesquelles ce penseur a tiré des œuvres d'Anaximandre et d'Anaximène leurs conséquences rationnelles. La première, et la plus grave, c'est que la religion établie est absurde. Absurde physiquement : pourquoi les Dieux auraient-ils une forme humaine ? Pourquoi auraient-ils des mains et des pieds ? Si les chevaux, les bœufs, les lions avaient des mains et s'ils pouvaient peindre, leurs Dieux auraient figure de bœufs, de chevaux ou de lions. Les Dieux des Éthiopiens sont noirs ; ceux des Thraces ont une toison rousse. Absurde moralement, car, au dire des poètes, les Dieux auraient tous les vices qui déconsidèrent les hommes, voleurs, adultères, menteurs, briseurs de contrats. La vérité, on la devine en regardant le ciel : un seul Dieu, qui enveloppe dans la voûte céleste la totalité de l'être ; un Dieu qui n'a pas d'organes, parfaitement rond, au delà duquel il n'y a rien, en dedans duquel il y a tout ; un Dieu qui est tout œil, tout oreille, toute pensée et dont l'esprit omniprésent s'étend instantanément jusqu'aux limites de l'être, un Dieu qui n'a pas commencé et qui ne peut pas finir. En lui sont tous les êtres et tous les Dieux subalternes, par exemple les astres. Il est leur chef et leur maître et il n'a lui-même ni chef, ni maître. Il ne peut pas changer : tel il est, tel il a toujours été, et sera toujours.

S'agit-il d'un monothéisme rigoureux ou d'un panthéisme ? Cette question, posée par les interprètes modernes, ne comporte pas de réponse. Car le Dieu de Xénophane se confond avec l'univers, mais l'uni-

vers enveloppe l'ensemble des êtres, parmi lesquels il y a les dieux subalternes, sans doute identiques aux astres et aux éléments.

Au delà du ciel, il n'y a rien. A l'intérieur du ciel, il y a tout ce qui naît, devient et meurt. A la manière des Ioniens, Xénophane décrivait, semble-t-il, les changements de notre univers. Pour lui, l'élément solide et stable, la terre, est probablement l'élément fondamental. Non que la terre soit « matière » des choses, mais parce que tout, dans le monde, naît de sa fécondité. Elle est creusée de cavernes, parcourue par les eaux, entourée des mers, et, dans l'intervalle entre le disque terrestre et la voûte immuable du ciel, les exhalaisons et les nuées poursuivent leurs mouvements continuels ; leur course rapide les enflamme parfois et fait, chaque soir, naître les feux mouvants des astres qui s'éteignent chaque matin.

Héraclite d'Éphèse. — Quelques années plus tard (vers 504-501), à Éphèse, une des cités dont l'histoire est la plus tourmentée, un autre penseur solitaire, Héraclite, a tiré de données analogues une image du monde au premier abord entièrement différente. De haute lignée lui aussi, descendant d'Androclos, le fondateur d'Éphèse, Héraclite a abandonné à son frère le titre de roi des sacrifices, pour se consacrer à la science. L'homme est extraordinaire, et l'écrivain, qui écrit en prose, incomparable. Les fragments du traité de la *Nature* ressemblent, dans leur brièveté oraculaire, aux *Pensées* de Pascal. La postérité les a longtemps jugés pleins de mystère : elle a donné à Héraclite le surnom d'Obscur. Ce qui surprend le lecteur, c'est le constant mélange d'observation aiguë dans l'ordre moral et de réalisme physique. Xénophane était frappé de l'unité des choses : Héraclite ne l'est pas moins, mais leur changement incessant l'impres-

sionne davantage. Les prédécesseurs d'Héraclite n'avaient guère parlé du feu. Héraclite en fait l'élément principal : la flamme dévore tout ce qu'elle touche ; il n'est rien qu'elle ne maîtrise et ne finisse par absorber. Entre le feu, l'air, la terre et l'eau, entre l'élément brûlant et les éléments humides et froids, un cycle éternel de transformations se déroule, sans trêve ni repos. La terre devient eau ; l'eau se vaporise en nuée, puis en air ; l'air s'enflamme et retourne au feu. Le feu qui entoure le monde y pénètre par l'éclair de Zeus ; il embrase les nuées ; l'incendie gagne les eaux et s'empare de la terre elle-même. Or, partout, il y a le feu, à l'état d'énergie plus ou moins grande, caché à l'intérieur de la terre ou bien au fond des eaux. Puis, l'incendie s'apaise peu à peu ; un souffle chaud naît du feu ; ce sont ensuite l'air, la nuée, l'eau marine et finalement la terre. Et il en sera ainsi éternellement. Alternative sans cesse renaissante de l'abondance et de la disette, dans laquelle le retour au feu originel semble à la fois une purification et un progrès. Progrès toujours instable et précaire : la structure du monde ne cesse de changer. La voûte céleste elle-même, la mince pellicule d'air condensé qui sépare le feu du ciel de l'air où nous vivons, n'a qu'une existence provisoire, comme tout ce qui vit et doit mourir. Le feu est le juge souverain, auquel rien ne résiste. C'est Zeus, le grand Dieu, seul éternel, alors que tous les autres Dieux périssent tour à tour. Partout, le feu est source de vie ; c'est lui qui façonne du dedans les êtres vivants à partir du cœur où il réside, lui qui fait se contracter les muscles, et l'âme, principe vital, est une étincelle détachée du feu. Plus elle est brûlante, plus l'intensité de la flamme y est grande, plus elle a de vie. Elle s'affaiblit, quand elle se refroidit ; elle meurt, quand elle devient eau.

Dans le feu, il y a une force ou une tension propre. De cette tension, qui implique une lutte continue, le spectacle de la vie nous donne une représentation saisissante. Partout, la guerre, génératrice de toutes les différences. Partout, l'être résulte de deux efforts contraires exactement compensés, comme les tensions opposées de l'arc et de la corde. Partout il y a lutte implacable entre deux forces, et l'existence résulte de leur accord fugitif et violent. Cette harmonie, cet « accord » momentané, c'est la loi de l'être. Car tout, dans cet univers visible, est réglé par la loi. Les transformations du feu s'accomplissent suivant des périodes régulières : l'univers meurt et renaît tour à tour à des intervalles définis. Chaque naissance et chaque mort ont lieu à l'heure fixée par le destin. Et cet ensemble de règles, que l'on nomme « loi », « raison », « rapport » (*logos*), est ce que le sage, attentif aux phénomènes, est seul capable de saisir et d'exprimer. Cette vision tragique du monde n'exclut pas moins que celle de Xénophane la religion traditionnelle. D'un mot, toujours ironique et cinglant, Héraclite caractérise ses devanciers ou ses contemporains, pour lesquels il n'a que du mépris ; Xénophane et Pythagore ne sont pas épargnés. Héraclite condamne de même les mystères, alors dans leur nouveauté, et il raille les initiés. A-t-il tenté de formuler lui-même une explication détaillée des choses ? Quelques fragments, quelques indications doxographiques le font supposer. Les médecins utiliseront son livre, et une abondante littérature héraclitéenne apocryphe a circulé au ve siècle. Mais, surtout, cette œuvre surprenante a longtemps frappé l'imagination des Grecs. Nul penseur ne leur a donné avec plus de force le sentiment du changement, de la fuite irréparable des heures, du renouvellement indéfini. Tout s'écoule et rien ne demeure ; on ne descend ja-

mais deux fois au même fleuve ; ces formules célèbres d'Héraclite ont fait rêver des commentateurs sans nombre. De même, Héraclite a appelé l'attention des hommes sur l'aspect qualitatif des choses, sur l'opposition permanente des contraires, sur l'harmonie capable de les unir momentanément. Son langage ambigu s'applique aussi bien au domaine moral qu'aux réalités physiques. L'homme est, pour lui, uni aux choses par un lien intime et profond qui ne se brise jamais complètement. Plus tard, divers penseurs tireront profit de ces intuitions géniales, et les Stoïciens célébreront Héraclite comme leur devancier.

Pythagore. — Au même moment, d'autres philosophes ont cherché dans une voie différente, et ce qu'ils ont trouvé n'a pas eu moins d'influence sur l'avenir. Le plus célèbre est Pythagore de Samos, auquel Xénophane, Héraclite, et plus tard Empédocle et Hérodote, font souvent allusion. Déjà, au temps d'Aristote, on ne savait plus grand'chose de précis à son sujet. Il n'avait rien écrit : c'est la conclusion motivée à laquelle s'arrête Aristote ; mais il avait fondé une secte religieuse ou une école, formulé pour ses fidèles une règle de vie d'une extraordinaire rigueur. Et, en même temps, il s'était livré, en matière d'astronomie, de musique et de mathématiques, à des recherches admirablement fécondes. Il était, croyait-on, né à Samos, de parents grecs. Mais il avait dû fuir sa patrie sous le règne de Polycrate (532-31 avant J.-C.), et il avait émigré en Sicile, à Crotone ou à Métaponte. Très vite, une légende aux ramifications infinies s'était formée autour de lui. Cette légende est ancienne, antérieure en tous cas à Aristote. Peut-être a-t-elle pris une de ses premières formes dans l'entourage de Socrate, chez certains disciples de Socrate, ceux qui, après la mort du maître, ont rencontré à Thèbes ou Phliasos

les réfugiés pythagoriciens chassés d'Italie par la révolution. Elle n'a pas cessé de proliférer par la suite avec une ampleur croissante et les ouvrages des philosophes alexandrins, comme Porphyre (né en 233 après J.-C.) et Jamblique (mort après 306), nous en font connaître les derniers développements. Entre ces écrits et les premières légendes hagiographiques du VIe siècle, des centaines de romans ont ajouté sans relâche des épisodes nouveaux à ceux que la tradition avait transmis. Pythagore y apparaît comme un thaumaturge; il a le don de prophétie, celui d'ubiquité; il pénètre la pensée des autres hommes; il a gardé, dans son existence présente, le souvenir d'existences antérieures; il disparaît mystérieusement. Un jour, au théâtre, à Métaponte, il soulève sa tunique et montre à la foule stupéfaite sa cuisse, qui est d'or massif. En particulier, un disciple de Platon, Héraclide du Pont, a raconté dans ses romans d'*Abaris* et d'*Empédotimos*, l'histoire des incarnations successives de Pythagore. Ce débordement de légendes n'a pas été sans exciter les railleries des esprits forts. La comédie a dit son mot. Et des gens malveillants ont mis sur le compte de supercheries grossières ces aventures merveilleuses. Hérodote n'était pas sans sympathie pour leurs hypothèses. En son temps, on ne distinguait pas entre Pythagoriciens, « Bacchants » et Orphiques. Peut-être tous avaient-ils en commun la croyance à la *Psyché*.

Ce qui signalait les uns et les autres, c'était une façon singulière de vivre, tout au rebours des autres hommes: des vêtements de lin tissé, sans teinture, des aliments d'où étaient exclus le poisson, la plupart des viandes et certains légumes, tels que les fèves. Les comiques font mainte allusion à ces habitudes bizarres, qu'Hérodote rapproche de celles des Egyptiens. Il nous est parvenu une collection d' « acousmates » ou

de préceptes pythagoriciens, qui est bien instructive. On y trouve des interdictions qui évoquent le souvenir des abstinences et des purifications les plus anciennes, telles que le folklore indo-européen en conserve encore un si grand nombre. Autour de ces éléments, d'une antiquité indiscutable, probablement très antérieurs au Pythagorisme, sont venues se grouper des prescriptions plus modernes.

Les Pythagoriciens du VIe siècle. — Près de Pythagore lui-même, il semble que des disciples nombreux et venus des milieux les plus divers se soient rassemblés. Dans l'histoire de la Sicile, vers la fin du Ve siècle, les Pythagoriciens font figure de réformateurs politiques. Une minorité entreprenante et fanatique tente d'établir à Crotone, à Sybaris, à Tarente, à Métaponte le règne de la vertu, et aussi peut-être de restaurer les privilèges d'une aristocratie de la naissance ou de l'esprit. Platon a assisté, au cours de ses voyages en Sicile, aux dernières convulsions de la secte.

Ce n'est là d'ailleurs qu'un aspect de l'école ; car ces révolutionnaires conservateurs se préparent à l'action non seulement par la méditation et par la prière, mais par la recherche savante. Leur domaine, peut-être déjà celui de Pythagore, est celui de la science et spécialement de la science des nombres. Propositions sur les triangles rectangles, sur les séries numériques, sur les propriétés des figures planes, remarques sur la musique, sur l'astronomie, recherches médicales, études sur les lois politiques, projets de constitutions : une tradition déjà fixée au temps d'Aristote attribue tout cela à Pythagore et à son entourage. Suivant Eudème, Pythagore aurait, le premier, considéré les nombres dans la pureté de leur essence, en les séparant entièrement des choses concrètes. Inversement, il aurait partout, dans le monde visible, découvert l'empire des

nombres et de leur immuable perfection. Entre tous, les nombres 3, 4, 7, 9, 10 auraient été pourvus de propriétés merveilleuses. Ces propriétés, l'expérience les avait sans doute depuis longtemps découvertes aux calculateurs. L'œuvre propre de Pythagore aurait été de les dégager nettement et d'en faire l'objet d'une science rigoureuse, indépendante des données sensibles. Il est peu vraisemblable que les Pythagoriciens du VI[e] et du V[e] siècle aient connu les procédés scolaires de la démonstration, tels qu'Euclide devait les fixer. Leur œuvre a consisté surtout à formuler les propriétés élémentaires des nombres et des figures, à énoncer les propositions primitives, faute desquelles ni l'arithmétique, ni la géométrie ne pouvaient se développer. Ainsi fut-on amené à distinguer les nombres entiers et les fractions, le pair et l'impair, l'unité, qui transforme le nombre pair en impair et inversement, à déterminer les lois de la divisibilité pour quelques cas simples, à constater surtout la correspondance étrange qui semble unir les nombres, les figures, les mouvements et les sons. Chaque nombre se pouvait représenter par des séries de points, de lignes ou de surfaces. La disposition variée de ces éléments géométriques figurait de façon frappante les propriétés des nombres eux-mêmes. Les nombres traduisaient les rapports de vitesse et de lenteur des mouvements ; la hauteur des sons dépendait de la longueur des cordes ; des rapports simples entre ces longueurs donnaient les sons les plus agréables à l'oreille. Dès le VI[e] siècle, un Pythagoricien, Hippasos de Métaponte, avait signalé les rapports numériques entre les sons à l'octave et à l'unisson.

Un monde immense s'ouvrait ainsi aux esprits, monde régi par des lois immuables, auxquelles la pensée ne pouvait pas résister. Les « harmonies » semblaient

gouverner toutes choses par leur pouvoir invisible, plus fort cependant que celui des objets corporels. Aristote dira plus tard que, pour les Pythagoriciens, les nombres sont les éléments constitutifs et la « matière » des êtres. Et que d'applications de ces découvertes ! La doctrine nouvelle peut aisément se combiner avec tous les principes d'explication plus anciens. En parlant du Logos, Héraclite ne s'en est-il pas inspiré ? Un Pythagoricien de Crotone, Alcméon, auteur d'un *Traité de la Nature*, s'est attaché à réformer la médecine suivant la doctrine nouvelle. D'autres Pythagoriciens entreprenaient de décrire le monde sidéral, de dénombrer les univers, de déterminer les lois de l'harmonie sonore, de définir la beauté, de dresser pour une cité future des projets de constitution idéale, de réformer l'éducation.

La doctrine de l'âme. — Peut-être ont-ils, avant Platon, formulé la doctrine de l'immortalité de l'âme. Suivant la croyance ancienne, attestée par l'*Odyssée*, le « double » conserve, après la mort du corps, une sorte de vie inférieure et dégradée. Les Pythagoriciens semblent avoir précisé de deux manières ces images incertaines. En premier lieu, ils ont distingué nettement l'âme du corps qui l'abrite. Suivant Alcméon, elle réside, non plus dans la poitrine, mais dans le cerveau, siège des fonctions supérieures, raison ou jugement. Là lui parviennent, par de fins canaux, les impressions recueillies par les organes sensitifs. L'âme, motrice du corps, a la propriété de se mouvoir d'elle-même, à l'exemple des astres, d'un mouvement régulier qui ne cesse jamais. D'autre part, elle échappe à la mort, et elle a la faculté de passer d'un corps dans un autre corps, plus ou moins parfait que le premier. Ces incarnations nouvelles semblent commandées par le degré de perfection auquel elle est parvenue. Les réapparitions suc-

cessives d'une même âme sont séparées par de longues périodes, au cours desquelles l'âme subit des épreuves destinées à la purifier. Dans les peintures célèbres qui décoraient la *Lesché* de Delphes, Polygnote, dès le VIe siècle, avait représenté les châtiments terribles promis aux âmes impures.

Pythagoriciens du Ve siècle. — L'école pythagoricienne a duré, en Italie et en Sicile, puis en Grèce, bien longtemps après Pythagore. Ses adeptes en usaient librement avec la tradition. Beaucoup d'entre eux ont mis en circulation, sous le nom des plus anciens maîtres, des textes de leur cru. Comme la population italique avait été en majorité composée de Doriens, ils rédigeaient leurs ouvrages en dialecte dorien. Les plus connus sont les traités de la Nature attribués au médecin *Philolaos* et au géomètre *Archytas de Tarente*. Ces traités ne peuvent guère être antérieurs à l'époque de Platon ; mais ils ont probablement recueilli des traditions beaucoup plus anciennes. Ceux de Philólaos renferment une extraordinaire astronomie, qui est attestée également par Aristote et par Théophraste pour l'ensemble des Pythagoriciens. Cette astronomie, fondée semble-t-il sur des considérations de symétrie, dépouillait la terre de sa dignité de centre du monde. A sa place, il y avait le feu central, invisible aux yeux des hommes, le Foyer ou la demeure d'Hestia. Autour de lui tournaient symétriquement la terre et l'*Antiterre*, la lune, le soleil, les cinq planètes, enfin le ciel des fixes. L'ensemble formait une série de sphères concentriques, alternativement lumineuses et chaudes, ou obscures et glacées. A chacun de ces astres une divinité était attachée. On donnait à ces dieux non pas les noms vulgaires de la mythologie, mais des noms nouveaux et singuliers, intelligibles pour les seuls initiés.

L'Orphisme. — On entrevoit ainsi un monde de

spéculations diverses, où l'observation, le raisonnement le plus rigoureux, la fantaisie poétique et l'élan mystique se mêlent de la façon la plus étrange. Toutes témoignent du trouble profond qui s'est emparé des âmes à la suite des découvertes de la science nouvelle, et d'un effort douloureux pour satisfaire le besoin religieux, sans donner tort à la raison. A côté du Pythagorisme, d'autres tentatives ont été faites en ce sens. L'une d'elles, l'Orphisme, s'est mêlée au Pythagorisme jusqu'à se confondre avec lui. Là encore nous n'avons guère que des textes récents. Et là encore, l'art des faussaires a recouvert les données anciennes et authentiques d'une végétation si touffue, qu'il est bien malaisé de discerner l'essentiel. A l'origine, l'Orphisme semble avoir été en relation avec les Mystères. En beaucoup d'endroits, à Delphes, à Éleusis, à Athènes même, des formes religieuses très singulières revivent, avec une force nouvelle, au VI[e] siècle, sous l'empire de la poussée mystique dont on a déjà parlé. Le caractère commun de ces manifestations paraît bien être l'effort de certains fidèles privilégiés pour communiquer directement avec les dieux et participer à leur destin bienheureux par l'observation de rites magiques, spécialement efficaces. Ces rites sont fort variés. Leur principe est toujours l'initiation préalable qui admet le « myste » ou le néophyte, après lui avoir imposé des épreuves physiques et morales très dures : peines, macérations, flagellation, abstinences, course épuisante dans la nuit à la lueur des flambeaux. Une tenue spéciale indique la qualité du fidèle et son désir de s'identifier avec le Dieu. Il se barbouille le visage de plâtre ou de lie, se revêt d'un costume approprié. A l'issue des épreuves, le Dieu l'accueille parmi les siens et lui promet l'immortalité bienheureuse. C'est au VI[e] siècle peut-être que ces

pratiques, probablement très anciennes, ont été groupées autour du culte d'un Dieu venu, disait-on, de Thrace : Zagreus. Héraclite connaît déjà ces rites et il les critique durement. Bientôt une autre légende vient se greffer sur celle-là. Elle raconte l'aventure extraordinaire du poète et musicien thrace, Orphée, qui descendit vivant dans l'Hadès, pour ravir aux divinités infernales Eurydice, sa bien-aimée, et qui, par suite de quelque faute rituelle, ne put la ramener au monde des vivants. On fait alors circuler sous le nom d'Orphée des récits de descente aux enfers, et des préceptes spéciaux de purification voisins de ceux du Pythagorisme. Les adeptes, vêtus de blanc, pratiquent la pureté et les abstinences ; ils croient que cette vie terrestre est une épreuve, que l'âme est ensevelie dans le corps comme en un tombeau et qu'elle renaîtra, après la mort, pour jouir d'une vie éternelle et glorieuse. Quand ils meurent, ils emportent avec eux dans la tombe une tablette d'or, qui porte gravée la prière propre à fléchir les gardiens du monde infernal, la déesse Perséphone et ses serviteurs, Eubouleus et Euclès. On a retrouvé en Sicile, à Thourioi, à Pétélia, à Éleuthernai, de ces tablettes d'or destinées aux dieux souterrains. Le nombre des initiés dut être considérable dans certaines régions, celles mêmes où le Pythagorisme s'est développé. Au VIe siècle, on connaissait déjà plusieurs textes poétiques, relatifs à ces descentes aux enfers. Avec leur curiosité ordinaire, les Pisistratides commandèrent d'en dresser un recueil et ils y employèrent le devin Onomacrite. Plus tard, on ne devait pas manquer d'accuser le devin d'avoir ajouté à la collection des textes de son cru. Après lui, une vaste littérature se forma autour de ce noyau. Il y a des rituels, des recueils de purifications, des liturgies, des descriptions du monde infernal, des

récits de descentes aux enfers, des révélations sur une foule de sujets et particulièrement sur l'origine du monde et sur la cosmogonie. On connaît, par fragments, quatre ou cinq versions différentes de ces cosmogonies, dites orphiques, de plus en plus compliquées par d'innombrables faussaires d'époques diverses.

Plusieurs d'entre elles ne sont guère que des adaptations de la *Théogonie* d'Hésiode. Une des plus anciennes paraît être celle que parodie Aristophane dans les *Oiseaux*. La Nuit a pondu, dans la nuée, un œuf d'or. De cet œuf sort un Dieu étincelant aux ailes d'or, que l'on appelle Phanès, le lumineux, ou l'Amour, ou encore Hérikepaios (le tôt dévoré), parce qu'il meurt comme Dionysos dévoré par les Titans. On voit intervenir le Styx, le Chaos, les serpents, les dragons, les taureaux, des armées divines en lutte les unes avec les autres et mille autres divinités anciennes ou nouvelles. De tout cela, rien ne subsistera, dans la philosophie, que quelques images éclatantes ou confuses. On cite des cosmogonies de Musée, d'Akousilaos, de Phérécyde de Syros et de beaucoup d'autres.

Phérécyde de Syros. — Phérécyde, qui vécut, semble-t-il, à la fin du VIe siècle, a utilisé le livre d'Anaximandre pour rédiger, en prose ionienne, une étrange cosmogonie pleine, autant qu'on en peut juger par la doxographie, de thèmes disparates, maladroitement assemblés. Le livre de Phérécyde veut être une révélation de la vérité totale ; il a pour titre : *Les cinq Cavernes*, peut-être parce qu'il y a cinq régions de l'univers. Le début décrit en termes symboliques, avec un vocabulaire imité des anciens, la surface de la terre telle que Zeus l'a donnée en don nuptial à sa fille, Gaia (la terre). C'est un voile splendide et bariolé, où Zeus a peint la terre, ses demeures et celles de l'Océan (Ogenos). Un arbre ailé et volant — est-ce le

souvenir d'un vieux mythe indo-européen qui a survécu dans la mythologie scandinave ? — orne ce voile nuptial. Suivant les modernes, cet arbre symbolise le mouvement de la terre qui n'est plus immobile, mais erre dans l'espace, comme Anaximandre l'avait dit. Nous n'avons guère de ce long poème en prose qu'une table des matières à peu près inintelligible. Il semble que des nouveautés, prises à la science ionienne, voisinent chez Phérécyde avec de très vieilles histoires recueillies un peu partout.

Chapitre II

LA NAISSANCE DE LA SCIENCE RATIONNELLE



Des observations précises et nombreuses, des hypothèses hardies, des rêveries poétiques seront les matériaux de la science et de la philosophie. Mais, pour utiliser ces matériaux, des instruments d'analyse sont indispensables. Héraclite, Xénophane, les Pythagoriciens ont employé ces instruments par instinct, sans en bien connaître le mécanisme. Désormais l'attention est appelée sur eux et le v[e] siècle est caractérisé par un immense effort logique. dont la science rationnelle sera le fruit principal. Même, cet effort est si intense qu'il dépasse le but et qu'il ébranle, jusque dans ses fondements, la science qu'il se proposait de mieux asseoir. Ce travail logique commence en Italie chez des penseurs fixés à Vélia (ou Élée), tels que Parménide et Zénon, et il se poursuit sans interruption avec les Éléates, les Pythagoriciens et les atomistes.

Parménide d'Élée.— Parménide entreprend ainsi de raisonner touchant ce qui est.

Il vit vers 501-0, à Élée, où il était né vers 540-39. Nous ne savons rien de lui, sinon qu'il avait peut-être joué un rôle politique dans sa patrie et qu'on tenait son caractère en vénération. Platon, puis Aris-

tote, le mettent en relations avec Xénophane. De son poème sur *la Nature* il nous est resté de longs fragments. L'art en est médiocre et la versification lourde. Le plan est simple : deux parties. Un préambule les précède, que remplit une affabulation à la fois grandiose et maladroite ; un livre relatif à ce qui est ; un second livre relatif aux apparences. Un jour, la divinité qui gouverne tout, Aphrodite, a fait monter Parménide sur un char attelé de chevaux ailés. Ce char s'est envolé dans l'espace, si vite que l'essieu fumait, jusqu'en un lieu où le poète a pu voir diverger les deux routes, dont l'une mène à la Vérité, et l'autre à l'apparence ou à l'erreur. Voici d'abord le chemin de la Vérité : l'Être seul existe, le non-être n'est pas ; tel est le dilemme qui gouverne éternellement l'ordre du vrai. L'Êtrè est immuable, éternellement enfermé dans les liens d'une nécessité invincible. Il est ; il ne peut donc naître de ce qui n'est pas, ni périr en y retournant, ni devenir autre qu'il est, ni changer de quelque façon que ce soit. Rien ne s'y peut ajouter ; rien n'en peut être retranché. Il est fini, de forme sphérique, immobile et parfait. En dehors de lui, il n'y a rien. Parménide, critiquant Héraclite, développe ces évidences à l'aide d'arguments d'une logique déjà subtile, dont le dilemme : être ou n'être pas, fait toute la force.

Que deviennent alors les découvertes des physiciens touchant l'univers sensible ? Simples opinions incertaines, propres aux mortels, que la déesse consent à révéler à son protégé, s'il veut bien ne pas les prendre tout à fait au sérieux. Dans l'ordre de l'opinion, la chaleur lumineuse du feu semble répondre à l'être, tandis que l'ombre froide manifeste le non-être. La déesse décrira, de manière conjecturale, la course des astres, l'alternance de la lumière et de l'obscurité,

le système de disques concentriques, tour à tour éclairés et sombres, brûlants et glacés, dont l'univers semble formé. Au mélange ordonné des deux principes a présidé, avec Aphrodite elle-même, son fils Éros. Grâce à elle, le feu a pu se glisser jusqu'au centre de la terre et y maintenir son foyer ardent. La Déesse dépeint à Parménide le monde céleste et le monde souterrain ; elle lui fait connaître l'origine des vivants et elle entre pour lui dans le détail d'un physiologie conjecturale que le philosophe résume avec une sorte de détachement ironique, peut-être d'après les Pythagoriciens.

Zénon d'Élée. — Contre ces démonstrations, le bon sens d'abord dérouté a fait rapidement front. Comment nier de l'être le changement qui crève les yeux, et qui pourrait croire un raisonnement si contraire aux données sensibles ? Mais la raison ne s'arrêtera pas en si beau chemin. Un disciple de Parménide, Zénon d'Élée (464-60 avant J.-C.), entreprend de répondre, par des preuves irrésistibles, aux esprits vulgaires qui doutent de la parole du maître. Appliquez au changement sous toutes ses formes la rigueur du raisonnement, et le changement s'évapore. Zénon se tourne, pour choisir les cadres de ce raisonnement, du côté des géomètres. Le changement se produit dans le lieu ou dans la durée. Supposez le lieu divisible à l'infini : jamais le mobile n'atteindra le terme de sa course, puisque, pour y parvenir, il doit avoir franchi d'abord la moitié de cette course, la moitié de la moitié et ainsi de suite à l'infini. Jamais Achille aux pieds légers n'atteindra la tortue, pour peu qu'elle ait la plus petite avance, puisque tandis qu'il franchit la moitié de cette avance, elle gagne encore un espace dont il faut qu'Achille, à son tour, parcoure la moitié, tandis qu'elle avancera de nouveau. Supposez maintenant un espace formé

de termes indivisibles. Deux mobiles d'égale vitesse se déplacent, en sens contraire, devant un objet immobile : le premier passera devant deux points du second, tandis qu'il passe devant un seul point de l'objet immobile, en sorte que l'instant, en apparence indivisible, se trouve divisé. Quoi que l'on imagine pour l'expliquer, le changement implique une contradiction interne : il est et il n'est pas ; il introduit le non-être dans l'être et par suite il est impossible. Un autre argument nie la possibilité de composer un tout avec des parties. Un tas de blé, quand on le répand, produit un son perceptible à distance, et pourtant nous n'entendons pas le bruit qu'un seul grain de blé fait en tombant. — Par ailleurs, ce Zénon, père de la sophistique, semble avoir été aussi un physicien habile.

Mélissos de Samos. — La similitude des doctrines permet seule de rattacher Mélissos à la lignée de Parménide. Il a vécu vers le milieu du ve siècle à Samos, et il ne semble pas avoir eu de rapports avec la Sicile. En 441, il commandait la flotte samienne, quand elle infligea aux Athéniens un échec mémorable. Ce philosophe, peut-être occasionnel, a écrit en prose un traité *de la Nature*, dont il nous est parvenu quelques fragments. Aristote le déclare pédant et maladroit. La doctrine ne paraît pas, en tout, conforme à l'Éléatisme primitif. Un être unique, immobile, éternel, qui n'est pas né et ne peut mourir, insensible à toute cause d'altération et qui ne saurait même éprouver la douleur, prélude de la destruction : voilà ce qui remplit le ciel. Cet être est matériel, à ce qu'il semble. Surtout, il est immense, infini, sans rien qui le limite du dehors, vide ou non-être. Des arguments fondés, comme chez Parménide, sur l'opposition du néant et de l'être justifient en détail ces thèses paradoxales, dont il semble qu'Épicure se soit, par instants, souvenu

et qui sont à l'origine de tout le panthéisme moderne. L'infini et l'absolu font ainsi leur entrée dans la philosophie ; il faudra longtemps pour qu'ils y reçoivent définitivement droit de cité.

Les Pythagoriciens. — Pendant ce temps, les Pythagoriciens poursuivaient parallèlement leurs entreprises politiques et leurs recherches scientifiques. Les mathématiciens grecs contemporains de Platon, Théodore, Théétète, Eudoxe sont déjà en possession de méthodes complexes qui supposent un long travail antérieur. Ce travail a porté sur l'étude des propriétés des nombres et sur celles des figures principales. On a abordé l'étude des courbes planes et particulièrement du cercle, et celle de divers solides réguliers : trièdre, cube, pyramide, sphère et cylindre. On a posé le problème des moyennes proportionnelles et commencé l'étude des séries numériques et de certaines fonctions. Ces recherches théoriques s'accompagnent d'applications à la perspective et à l'architecture : elles se traduisent par des facilités nouvelles données aux ingénieurs et aux hydrauliciens. Les textes de Platon nous donnent une idée du vocabulaire et des procédés de ces mathématiciens de l'âge héroïque. Ils opèrent par constructions géométriques pour résoudre les problèmes en nombres, et raisonnent déjà avec subtilité.

Les médecins. — Cependant les médecins ont appris à connaître en détail le corps humain : à la palestre, ils peuvent observer les muscles en action ; ils ont dénombré les os principaux ; ils savent comment agissent les tendons et quelle est la situation des organes essentiels. Ils ont imaginé toute une thérapeutique fondée sur l'hygiène et l'exercice, les bains, le massage et les frictions. Encore pleins de méfiance à l'égard des drogues, ils ne donnent guère de remèdes.

La profession médicale a changé de caractère au v[e] siècle. Pendant longtemps les Grecs n'ont connu que le praticien ambulant, le *démiourgos*, qui transporte avec lui, de ville en ville, ses baumes et ses instruments de chirurgie. Ce praticien fait mystère de ses secrets ; il est un peu sorcier et accomplit, après les épidémies, les purifications qui chassent les miasmes. Bientôt on voit apparaître les serviteurs sédentaires d'Asclépios, le dieu guérisseur, dont le sanctuaire s'est établi à Epidaure et rassemble des fidèles de plus en plus nombreux. Ce prêtre médecin utilise lui aussi les bains, les eaux minérales et le massage, mais il en prépare l'action par les mortifications et les exercices pieux. Enfin, à ce praticien à demi-thaumaturge se substitue le médecin traitant formé dans une école. Il y a beaucoup de ces écoles. Une des plus anciennes est celle de Sicile, avec Alcméon et Philistion. A la pratique, les médecins siciliens joignent la théorie savante de la maladie et de la santé. Elle est simple : il y a dans la nature des qualités opposées, dont l'harmonieux équilibre constitue la santé. Si cet équilibre fondé sur l'égalité vient à se rompre, si une qualité prédomine, la maladie se développe et il faut, pour la soigner, rétablir l'ordre en renforçant, par un traitement approprié, la qualité contraire. D'autres médecins font attention surtout aux liquides de l'organisme, le sang rose ou noir, la lymphe, la bile jaune ou verte, et l'humeur visqueuse ou pituite. Ils commencent à décrire les transformations des humeurs les unes dans les autres ; il leur apparaît qu'elles subissent dans le corps, sous l'influence de la chaleur vitale, une cuisson analogue à celle qui transforme les aliments et qui parfois est insuffisante, parfois trop poussée. On s'attache à cataloguer les maladies, en particulier les fièvres si fréquentes et si dangereuses dans certaines

régions de la Grèce. On observe leur périodicité et l'on dénombre les remèdes.

L'île de Cos est, au ve siècle, le siège d'une école célèbre dont Hippocrate est, dit-on, le fondateur. Il commence à circuler, sous ce nom, une foule de traités relatifs à l'anatomie, à la pathologie, à l'hygiène, à la thérapeutique. La collection hippocratique nous est parvenue en grande partie. Sous sa forme actuelle, elle comprend des ouvrages de provenance diverse, les uns antérieurs à l'époque de Platon, les autres relativement récents. On y trouve développées toutes sortes de théories différentes, dont certaines remontent peut-être à l'époque des guérisseurs ambulants. Au cours de leurs voyages, ces observateurs ont remarqué la variété des hommes de région à région, la vertu des eaux, des terrains, du climat, de la végétation et l'influence sur la santé de mille circonstances variables, suivant les temps et les lieux. Une de leurs occupations est de découvrir les sources et d'indiquer la qualité des eaux. L'un d'eux a consigné son expérience dans le traité *Des eaux, des airs et des lieux*, le premier ouvrage de climatologie médicale.

Les progrès de la technique. — Il faudrait, à côté des sciences proprement dites, faire la part des techniques diverses : architecture, peinture, hydraulique, fortification, préparation des teintures et des enduits, tissage, etc., qui n'ont pas cessé de se développer. Les textes anciens ne donnent que peu de lumière sur les procédés techniques, parfois très subtils, qui ont été familiers aux artisans grecs. La taille des pierres, la perspective, le travail des métaux, la construction des appareils de mesure et des automates, autant d'arts variés, à la perfection desquels ont concouru d'innombrables chercheurs inconnus dont les recettes ont été rarement consignées par écrit avant le temps des sophistes.

Les savants et les philosophes du ve siècle ont travaillé dans cette atmosphère d'activité productive. Trois grands hommes, entre autres, ont tenté de mettre en œuvre les matériaux assemblés par la science et la technique nouvelles : Empédocle, Anaxagore et Démocrite. L'un est sicilien ; l'autre a quitté sa patrie d'Asie-Mineure pour venir à Athènes ; le dernier n'a fait, semble-t-il, que passer à Athènes après avoir mené à Abdère, sa ville natale, une longue vie sans éclat. Mais l'œuvre de Platon va montrer à quel point leur influence s'est exercée sur le monde athénien.

Empédocle d'Agrigente. — C'est une extraordinaire figure que celle d'Empédocle, fils de Méton d'Agrigente. Il vit à une époque relativement moderne, puisque son *floruit* se place vers 443 (époque de Thourioi). Mais il s'applique à se donner une apparence archaïque et il demande à des procédés de bateleur une autorité que toute sa science ne suffit pas à lui assurer. Il est médecin, thaumaturge, purificateur, sans doute à la façon des *démiourgoi* de l'ancien temps. Il a parcouru l'Italie et la Sicile, avant d'aller mourir dans le Péloponèse. Ses moindres paroles ont un ton oraculaire ; il s'efforce, vivant, de se créer une légende à l'exemple de Pythagore, qu'il semble avoir pris pour modèle. La postérité malveillante l'accusera, sans doute à tort, de s'être jeté dans l'Etna pour faire croire à un enlèvement divin ; car sa prétention est d'être tenu pour un dieu. Dans le vieil arsenal des légendes orphico-pythagoriciennes, il a trouvé l'histoire de ces dieux déchus, poursuivis par la vengeance de Zeus et condamnés à mener sur terre une vie errante et misérable. En termes véhéments, il raconte ses incarnations multiples, comme le fera plus tard le héros fantaisiste d'un roman d'Héraclide. Ame vagabonde, il a traversé des lieux dont nul, avant lui, n'est revenu, assisté au

jugement des âmes, pleuré et gémi avec elles sur les bords de l'Achéron ; il a passé dans des corps de toute sorte, tour à tour animal, femme, enfant, vieillard, poisson, oiseau et demi-dieu. La physique qu'il va exposer, il la donne comme le résultat d'une révélation recueillie au cours de ses existences antérieures. Entre le traité *de la Nature*, où elle est développée, et les *Purifications*, il y a un rapport étroit. Les fragments assez nombreux de l'un et de l'autre livre qui ont survécu sont écrits dans le même langage inélégant et archaïque. Empédocle ne dit rien simplement ; mais sa naïveté est feinte et ses métaphores, parfois saisissantes, sentent l'artifice. S'il nomme l'eau Nestis (du nom d'une divinité marine de Sicile), Aidoneus la terre, Zeus le feu, Héra l'air fécondant ; s'il distingue pour les choses un surnom humain et un nom secret ou divin, c'est apparemment pour accroître son autorité de thaumaturge. Mais, sous ces allégories transparentes, il y a une vision du monde qui n'a plus rien de primitif.

Ces divinités, ce sont les quatre éléments visibles : l'eau, la terre, le feu et l'air, les « quatre racines de toutes choses ». Le monde naît de leur combinaison et cette combinaison elle-même est gouvernée par deux puissances opposées, l'Amitié, ou Aphrodite, et la Haine ; haine, qui écarte l'un de l'autre les éléments opposés, amour qui rapproche les uns des autres les semblables et tend à les réunir en masses compactes, comme se rassemblent en troupes les animaux de même espèce. Les noms cachent des forces de l'ordre naturel ; nous les appellerions aujourd'hui : attraction et répulsion, ou de l'ordre moral, le Bien et le Mal, comme le relève Aristote. Il faut, pour former l'univers, la lutte des deux forces, car, si elles agissaient librement tour à tour, elles consommeraient la ruine de

tous les êtres particuliers. Les semblables s'agglomèrent sous l'action de l'Amour ; ils se séparent de leurs contraires par l'effet de la Haine qui se trouve ainsi concourir, bien malgré elle, à l'opération de l'Amour. Mais si l'Amour réussit à vaincre la Haine, la loi des semblables semble cesser d'agir : les contraires eux-mêmes se rassemblent en un seul tout, et c'est le Globe originel et divin, le Dieu, le *Sphairos*, dans lequel ils se trouvent réunis et confondus. Le Sphairos, à son tour, est travaillé par les forces ennemies ; les éléments tendent à se séparer pour rejoindre leurs semblables, et c'est au cours de ce travail que se forme le monde visible, le *Cosmos*, où les deux puissances, agissant à la fois, s'équilibrent momentanément. L'œuvre de la Haine se poursuit d'ailleurs après la naissance du Cosmos ; l'univers se disloque de nouveau et c'est alors l'Amour qui, se glissant au centre des choses, rétablit peu à peu une unité passagère et fait revivre un univers nouveau.

Empédocle a décrit ce monde instable, ou plutôt, il a raconté à sa manière son organisation progressive et la naissance des êtres dont il est peuplé. Tous sont composés des mêmes éléments, unis en proportions variées et définies. Un certain mélange donne les os, un autre la chair ou le sang. Un composé où prédominent l'air et le feu donne l'âme et les Dieux. Or, l'âme a l'étrange faculté de percevoir instantanément, parfois à distance, tout ce qui existe et devient autour d'elle. De la perception, Empédocle a donné une théorie que les modernes, en dépit de leurs prétentions, n'ont guère dépassée. Le semblable perçoit le semblable ; par la terre, nous voyons la terre ; par le feu, le feu étincelant. Cette hypothèse explique à merveille la structure des organes des sens. Au fond de l'œil, protégée par des membranes semblables aux parois d'une

lanterne, refroidie par des enveloppes pleines d'eau, il y a une flamme visible, la nuit, dans les yeux des bêtes dont la vue est perçante. A l'intérieur de l'oreille, il y a une conque pleine d'air, qui résonne à l'unisson des bruits du dehors.

Ce fantaisiste est un observateur pénétrant : il a énoncé la grande loi de l'analogie de structure, qu'Aristote exploitera après lui ; il a constaté entre les animaux et les plantes de multiples ressemblances, formulé une curieuse théorie de la génération.

Les âmes passent d'un corps dans un autre par l'effet d'une loi nécessaire, d'une loi d'Adrasteia l'invincible. Toutes ont même origine ; toutes subissent, dans ce devenir sans fin, le châtiment de quelque faute originelle. Il leur faut trois fois dix mille ans pour parcourir le cycle complet de leurs incarnations successives. Seules celles qui ont gagné en vertu, au cours de leurs migrations, échappent à la nécessité de s'incarner de nouveau. Le cycle révolu, elles retournent près des Dieux, qu'elles avaient quittés pour entrer dans le tourbillon du devenir. Un végétarisme strict est la conséquence de cette doctrine, puisque, si nous mangeons la chair des bêtes, nous risquons de dévorer nos propres parents.

Presque rien de tout cela n'est entièrement nouveau. Empédocle a pris à Anaximandre, surtout aux Pythagoriciens, peut-être aux premiers atomistes, à Leucippe, son contemporain. Il a pris à Parménide, qu'il imite visiblement. Mais le dosage de ces éléments hétéroclites lui appartient : ce qui lui appartient encore, ce sont les observations concrètes dont il a semé au passage son étrange rêverie cosmogonique. C'est par là qu'il est cher à ses compatriotes, les médecins de Sicile, et qu'il mérite plus tard d'inspirer Platon, qui lui a beaucoup emprunté.

Anaxagore de Clazomène. — Le second des grands penseurs de cet âge est Anaxagore (499/8-428/7). Il est né en Asie-Mineure, un peu avant Empédocle, auquel il a survécu. Il est venu à Athènes où il a été l'ami de Périclès. Il y a enseigné ; il en a été expulsé quand la cité entreprit de réagir contre les nouveautés qui ruinent la tradition. Il est mort à Lampsaque.

Anaxagore écrit en prose et il ne s'abandonne pas, comme Empédocle, à la fantaisie. Son œuvre nous est mal connue : un jugement favorable de Platon, quelques mots élogieux d'Aristote, diverses relations stoïciennes, quelques fragments décousus. Mais Anaxagore aura l'étrange fortune d'inspirer toute la littérature alchimique et thaumaturgique de la fin de l'hellénisme. Sa doctrine semble une réaction énergique contre le Pythagorisme et l'atomisme. Elle nie la possibilité de ramener les composés à des éléments simples. Si loin que l'on poursuive la division des corps, elle trouvera toujours des parties homogènes au tout, de l'os dans un os, de la chair dans de la chair. Non seulement en quantité, mais en qualité, la division peut se poursuivre à l'infini, sans jamais faire disparaître la nature propre de la chose divisée. Par suite, chaque parcelle restant toujours divisible contient toutes les formes et toutes les qualités, et elle ne se distingue d'une parcelle différente que par la proportion différente dans laquelle elles y sont mêlées. Tout est donc vraiment en tout. A quoi bon, dès lors, parler d'éléments ? L'os, la chair, la plante sont aussi irréductiblement réels que les éléments d'Empédocle. Même les corps que l'on appelle éléments pourraient bien être les plus composés de tous. On voit ce que ces thèmes, où l'on reconnaît les résultats d'une réflexion logique poussée fort loin, ont pu offrir de ressource à la superstition et au charlatanisme ; mais

aussi à quel point ils peuvent enrichir la méditation. Plus tard, on imaginera qu'il y a chez Anaxagore une théorie particulaire : les particules très petites, en lesquelles coexistent toutes les qualités et toutes les formes, sont les *homéoméries*. Le mot ne figure pas dans les fragments ; les anciens appellent seulement homéomères les corps dont les parties sont constamment homogènes au tout. Anaxagore ne paraît pas l'avoir employé. Or, le monde est fait d'objets divers, en chacun desquels certaines qualités : ici la dureté, ailleurs la vitesse, telle ou telle couleur, telle consistance, telle saveur semblent dominer exclusivement. On supposera donc deux états du monde, l'un qui est celui du mélange total, du chaos qualitatif et substantiel ; et l'autre, où les qualités sont groupées, ordonnées en masses plus ou moins compactes, de telle sorte que dans chaque masse la prédominance de l'une d'elles se trouve assurée.

Cette ordonnance est le fait de l'intelligence ou du *Nous* qui, ayant pénétré au centre du mélange, l'organise peu à peu, en séparant, dans une certaine mesure, les qualités confondues. L'intelligence n'est pas différente par essence des autres qualités, avec lesquelles elle est primitivement mêlée et dont elle va, la première, se séparer. Platon et Aristote en feront grief à Anaxagore : l'intelligence, diront-ils, n'agit pas dans cette doctrine à la manière d'un esprit : elle ne connaît pas, ne raisonne pas, mais opère d'une façon toute mécanique, à peu près comme l'Amour et la Haine chez Empédocle. S'installant au centre du monde, le *Nous* sépare l'air compact, froid, humide et sombre, qui donnera naissance à la terre, et le feu qui est léger, chaud et sec. Tous les autres corps se formeront aux dépens de ces deux éléments primitifs.

Le détail de la physique d'Anaxagore se laisse ma-

laisément reconstruire. La terre en forme de disque repose sur l'air. La lune est une autre terre, habitée comme la nôtre, qui reçoit la lumière du soleil et s'éclipse pour nous quand l'ombre de la terre l'atteint. Tout ce qui est possède une âme, même les plantes, ces animaux enracinés dans le sol. La perception a lieu non par l'action des semblables, mais par celle des contraires. Aristote nous a conservé la remarque célèbre suivant laquelle la main est le principal instrument de la supériorité de l'homme. Si Anaxagore n'a pas tiré de son hypothèse toutes les conséquences qu'elle pouvait comporter, il est hors de doute, de l'aveu même de Platon, que son influence a été grande sur la nouvelle philosophie.

Leucippe et Démocrite. — Le dernier des grands penseurs du ve siècle, et sans doute le plus génial, est Démocrite d'Abdère (né d'après Apollodore vers 460-57). Il n'est sorti de sa province d'Abdère, en Thrace, que pour de lointains voyages. Il n'est venu qu'en passant à Athènes, où l'on semble l'avoir ignoré. Platon, qui l'a certainement utilisé dans le *Timée*, ne le cite pas une seule fois. Aristote a réparé cette omission, mais il ne le mentionne guère que pour le réfuter sans merci. On a discuté la chronologie de Démocrite. Il semble avoir été le contemporain d'Anaxagore et à peine plus jeune que Socrate. Il avait, nous dit-on, vécu plus d'un siècle, ce qui le fait mourir vers 350. Il n'est pas le fondateur de son école. Son maître, Leucippe de Milet, a dû vivre avant Empédocle, peu après 450, et il a été probablement l'auditeur de Zénon d'Élée. Les deux doctrines de Leucippe et de Démocrite ne diffèrent d'ailleurs que par de menus détails, et cette identité apparente a donné occasion à Épicure et à divers érudits anciens ou modernes de mettre en doute l'existence de Leucippe,

pourtant attestée formellement par Aristote. A la mort de Démocrite, les écrits des deux savants furent groupés par leurs disciples en un *Corpus* imposant qui renfermait une encyclopédie des connaissances humaines. Il nous en est parvenu de nombreux fragments ; les plus complets sont relatifs à la morale de Démocrite ; ils nous autorisent à tenir ce penseur pour un des plus grands moralistes qui aient jamais existé. Dans l'ensemble, l'œuvre de ces deux hommes témoigne d'un étonnant génie simplificateur, allié chez tous deux à une pénétration singulière dans les matières les plus délicates de la physique, de la psychologie et de la morale.

Les principes. — Leucippe semble être arrivé à sa conception par deux voies distinctes, la voie empirique et surtout le raisonnement. L'expérience lui atteste l'existence de particules matérielles extraordinairement fines, de ces poussières qui flottent dans un rayon de soleil, de ces grains de couleur qui se dissolvent dans un liquide, de ces parcelles odorantes qui se volatilisent dans une fumée ou dans un parfum. Elle lui apprend encore que la brique ou le bois laissent filtrer, à la longue, l'huile ou l'eau, que la lumière traverse les corps diaphanes, la chaleur presque tous les corps ; que, par suite, toute matière semble avoir des pores ou des interstices vides, par lesquels une autre matière peut se glisser. Mais, d'un autre côté, la logique — et c'est cet aspect de la doctrine qui a le plus frappé Aristote — oblige le philosophe à des conclusions analogues. Il est vrai qu'entre l'être et le néant il n'y a pas de milieu, que l'être ne saurait périr, ni le néant donner naissance à un être. Ne peut-on admettre, pour répondre aux Éléates, que l'être et le néant sont réels au même degré, ou que le plein et le vide existent également ? Si, dans cet univers visible,

ils se mêlent, l'être ou le plein sera divisé en particules si petites qu'on ne peut les voir. Le vide, ou le non-être, laissera entre ces particules d'invisibles intervalles. Naissance sera assemblage de particules ; mort, leur séparation. Tous les êtres visibles naissent et périssent ; les éléments eux-mêmes sont sujets à se détruire, c'est-à-dire à se transformer. Mais leurs « atomes » constitutifs et le vide dans lequel ils s'agitent ne naissent ni ne se détruisent. Ainsi, le problème logique est résolu de la façon la plus simple et la plus satisfaisante pour l'esprit. Rien ne peut naître du non-être, rien ne peut se détruire dans le non-être. Tout est nécessaire, le hasard n'a pas de place dans le monde ; les essences des atomes et du vide sont immuables, éternelles ; elles échappent à tout changement.

Les atomes. — Les « atomes » ou les indivisibles sont des corps, pleins ou durs, parfaitement homogènes, tous de même substance, et d'une petitesse telle qu'ils échappent à nos sens. Ils sont éternels et indestructibles, inaltérables, suivant Leucippe, en raison de leur petitesse qui rend impossible toute division et, selon Démocrite, en raison surtout de leur prodigieuse dureté qui les rend inattaquables à tous les moyens de destruction. Supposons d'ailleurs qu'ils se dissolvent un jour : tout alors retourne au non-être et n'en peut plus sortir. Ces atomes sont évidemment en nombre illimité : illimité aussi, mais en un autre sens, le vide infini, ou le néant, dans lequel ils vont se mouvoir. Outre leur dureté fondamentale, les atomes n'ont que des propriétés géométriques : la figure, la position et l'ordre, auxquels il faut ajouter le mouvement. Une image, due sans doute à Démocrite et promise à une longue fortune, sert à traduire les trois propriétés géométriques de l'atome : les lettres A et N diffèrent par la figure ; H diffère de ⌑ par la position ;

AN diffère de NA par l'ordre. Démocrite ajoutera que ces trois termes AHN peuvent permuter entre eux d'une quantité de façons. Les figures atomiques sont en nombre illimité. Les atomes possèdent en outre un mouvement continu et éternel qui fait partie de leur essence même, et qui est « nécessaire » comme elle. Il n'est pas question dans cette liste de la grandeur, ni de la masse ou du poids des atomes. Il semble bien que Démocrite n'ait distingué que des degrés dans la petitesse. Par ailleurs, après avoir énuméré les propriétés des atomes, on ajoute souvent que, plus tard, les Épicuriens y ont adjoint la pesanteur, comme si les atomes de Leucippe et de Démocrite, simples solides géométriques, avaient été dépourvus de poids. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas encore chez Démocrite une théorie générale de la pesanteur, qui n'apparaîtra que chez Platon. Mais il est peu vraisemblable qu'une doctrine, à certains égards si profondément réaliste, ait tenu les corps élémentaires pour privés de toute masse propre, alors qu'elle attribue au choc une importance primordiale. Plus tard, on dira que la pesanteur se manifeste par un mouvement de direction définie, vers le centre du monde ; au contraire, le mouvement primitif des atomes de Leucippe et de Démocrite n'a pas de direction fixe : les atomes s'agitent dans tous les sens.

La formation des univers. — Suivant Leucippe — Démocrite va modifier sur ce point la doctrine de son maître —, il faut, à l'origine des choses, supposer les atomes et le vide séparés en deux régions différentes du monde. Ici, tous les atomes, pressés les uns contre les autres en une masse infinie ; de l'autre côté, le « Grand Vide » qu'ils vont un jour envahir, pour s'y disperser en tous sens. Suivant Démocrite, les atomes, dès l'origine, sont distribués dans le vide infini.

Du concours des atomes et du vide vont naître les univers, en nombre infini. Chacun d'eux tire son origine d'un « tourbillon » dans lequel les atomes s'agitent initialement dans toutes les directions possibles, en s'entrechoquant sans relâche. Puis, la loi de l'affinité du semblable pour le semblable, visible dans tous les phénomènes, commence à jouer ; le tourbillon se régularise ; les atomes de même nature se rapprochent, expulsant par les interstices qui les séparent les atomes de grandeur et de figure différentes. A l'origine, ils étaient tous en « équilibre », c'est-à-dire que leurs mouvements n'avaient pas de direction définie ; maintenant, pressés les uns contre les autres par le tourbillon, ils perdent la liberté de se mouvoir dans tous les sens. Les atomes les plus petits sont forcés de se loger dans les intervalles entre les plus grands. Les plus grands s'entrelacent entre eux et forment ainsi une mince couche sphérique d'atomes tourbillonnants, une « membrane » solide et compacte, qui enveloppe et isole le tourbillon tout entier. Peu à peu le mouvement se régularise : il se propage de la périphérie au centre, où viennent se loger naturellement les atomes les plus réfractaires au mouvement. Ainsi se condense, au milieu de notre univers, un corps cylindrique aplati, une « terre », tandis que la membrane enveloppante, le ciel, s'amincit peu à peu.

Ainsi se forment, dans l'espace immense, des mondes variés et, dans chacun de ces mondes, en nombre infini, tout un peuple de vivants de toute sorte. Car, partout, les atomes de l'âme, analogues à ceux du feu, se mêlent à tous les autres, en sorte que la vie est partout répandue.

L'âme, qui en est le principe, est présente dans toute matière, même en apparence inanimée. Les atomes de l'âme s'intercalent entre ceux des corps qui vivent

ainsi, dans toutes leurs parties. Dans chaque monde, il y a des minéraux, des plantes, des animaux, des hommes, des génies et des Dieux. Le corps et l'âme de ces derniers sont formés d'atomes plus subtils, qui leur assurent une existence plus durable. Le fait que la vie est partout présente confère au mécanisme de Démocrite un caractère particulier. Nulle Providence ne gouverne le devenir : la nécessité jette seule les uns contre les autres les atomes qui vont tout engendrer. Mais l'âme veille partout ; elle fait communiquer les unes avec les autres les parties les plus éloignées de l'univers, en sorte que le mécanisme laisse une grande place à la sympathie, à l'instinct, à des forces obscures, qui semblent lui échapper.

Ce qu'il y a peut-être de plus étonnant chez Démocrite, c'est l'ampleur de sa curiosité. Dans tous les domaines, son enquête lui révèle des faits innombrables, qu'il s'efforce d'expliquer. Météores ignés, terrestres ou marins, mouvements des astres, éclipses, éclair, tonnerre, formation des nuées, grêle, pluie, neige, jaillissement des sources, cours des fleuves, tremblements de terre, mouvement des flots de la mer, naissance des plantes, des animaux et de l'espèce humaine, c'est la vie tout entière, sous toutes ses formes, avec toutes ses variétés infinies.

Psychologie. — Nous n'avons sur cette enquête immense que des renseignements incomplets. Une seule partie en a survécu presque en entier, grâce au hasard, qui nous a conservé les chapitres de Théophraste sur les sensations. Chez l'homme, l'âme est double : d'une part, elle est répandue dans tout le corps, où les atomes ronds de l'âme s'intercalent entre les atomes de la chair et des os. Mais, dans la poitrine se rassemblent des atomes plus délicats, grâce auxquels nous avons le pouvoir de penser. Sensation et pensée

ont toujours pour cause un choc d'atomes venus des objets, et qui frappent nos organes. Ce que la sensation nous révèle, ce n'est pas d'ailleurs la structure des objets, telle qu'elle est réellement ; à chaque disposition des atomes dans l'objet correspond en nous une impression déterminée toujours identique, tant que le corps qui perçoit est normalement constitué. Tel est du moins le mécanisme du toucher, le plus exact et le plus important des sens avec le goût. Les autres sensations ont lieu par un intermédiaire. Leucippe a déjà imaginé que des objets se dégagent constamment des « images » ou « effluves », formées d'atomes subtils qui gardent la disposition des atomes superficiels de l'objet d'où ils émanent. Mais, qu'il s'agisse de la vue ou de l'audition, ces images n'agissent pas directement sur l'organe sensoriel. Par exemple, dans la vision, elles frappent d'abord l'air intermédiaire et y produisent une empreinte qui, à son tour, vient modifier la pupille.

D'ailleurs nos sens ne nous révèlent jamais directement les réalités véritables : nous ne percevons que des qualités, dont la plupart n'existent que par une « convention ». Pourtant, le monde extérieur ne nous est connu que par les sens ; mais cette connaissance est fonction de la structure de nos organes, c'est-à-dire de la disposition normale ou pathologique des atomes dont ils sont formés. Absolument parlant, seuls les atomes et le vide sont réels, au sens propre du terme. Pour percevoir cette réalité véritable, les sens ne suffisent pas : tout au plus nous fournissent-ils un témoignage que la raison doit interpréter. La raison a son siège dans les atomes ronds, très subtils, qui résident dans la poitrine. Elle aussi opère par contact, à l'aide d'images plus fines, plus délicates, qui pénètrent en nous par les pores de la chair, et par lesquelles nous avons

une vision directe des principes. Ces images errent dans l'espace, parfois à d'énormes distances, établissant ainsi entre toutes les pensées, même les plus éloignées les unes des autres, un lien mystérieux.

La morale. — Démocrite n'est pas seulement un physicien : c'est un observateur pénétrant de la vie. Sa morale ne nous est parvenue que sous la forme de sentences ou d'aphorismes qui ne nous permettent pas de voir si elle était liée à la physique. Comme tout être vivant, l'homme cherche le bonheur, c'est-à-dire la joie et la paix de l'âme. Mais le plus souvent il ne l'atteint pas, parce qu'il s'agite vainement. Il y a ainsi, dans son cœur, une inquiétude, une amertume, un dégoût qui lui rendent plus cruelles les souffrances inévitables et le précipitent dans des douleurs qu'il pourrait éviter. La plupart des hommes ne savent pas employer leur bon sens natif et se rendent malheureux à plaisir. Seule, la prudence peut les sauver d'eux-mêmes. Elle montre que le meilleur moyen d'éviter la douleur, c'est la bonne humeur ou la bonne grâce, une disposition intérieure, que nous appellerions un optimisme volontaire et délibéré. Ce que Démocrite recommande, c'est en somme une sorte de « cure mentale ». L'*euthymie* nous rend forts contre l'adversité et souriants dans l'infortune. Cette morale si simple et si profonde se traduit dans la vie sociale par l'acceptation paisible des charges inévitables, et par une gaieté modérée, mais constamment soutenue. Démocrite a dit, avec plus de simplicité, presque tout ce qu'Epicure répétera. A la différence de celle d'Épicure, sa morale fait une place importante à la vie sociale. Il la juge nécessaire et bienfaisante. C'est le besoin qui a rapproché les hommes, et les a poussés à rechercher leur utilité commune. La nature, qu'ils ont observée, les a instruits peu à peu : l'araignée leur a appris à filer, l'hirondelle

à bâtir, les oiseaux à chanter. D'abord isolés, ils se sont réunis pour se mieux défendre contre les bêtes sauvages : ils ont fondé les cités, créé les arts du feu, appris le langage qui leur permet de communiquer entre eux. La vie sociale est un grand bien, et c'est, pour l'individu, se diminuer et s'appauvrir que de vouloir se soustraire à ses obligations envers la cité.

Les Dieux. — Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur la « démonologie » de Démocrite. Il semble bien qu'il se soit exprimé en sceptique, touchant les Dieux de la religion populaire. Mais c'est un fait certain que nous croyons voir autour de nous, parfois, le soir, des formes indistinctes, où l'on se plaît à reconnaître des êtres supérieurs. Dans bien des cas, il n'y a là qu'une illusion aisément dissipée par la science ; cependant, il se peut que des groupements d'atomes plus stables et plus parfaits que ceux dont nous sommes formés existent dans la nature. Il peut y avoir des « démons » dans l'air qui nous entoure, et il est possible que certains hommes aient la faculté de les apercevoir. En tous cas, ces démons ne sauraient être éternels, étant composés. Et il est certain qu'ils n'ont pas d'action dans le monde et ne peuvent ni nous nuire, ni nous servir.

Telle est, sommairement résumée, cette œuvre formidable, une des plus imposantes que l'antiquité ait produites. Mais, à l'heure même où elle paraissait, la spéculation grecque allait s'engager dans une voie toute différente, la laissant, pour longtemps, dans un oubli immérité.

CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE A ATHÈNES. LES SOPHISTES. SOCRATE ET LES SOCRATIQUES

Toutes ces doctrines étaient nées hors d'Athènes. Pourtant Athènes devenait de plus en plus le centre de la vie hellénique ; on y accourait de partout. Anaxagore est le premier philosophe qui ait tenté de s'y établir. D'autres ont suivi, comme Archelaos et Diogène d'Apollonie.

Depuis cent ans une profonde transformation s'était accomplie dans le monde athénien. Solon, le grand réformateur, était mort en 559, assez tard pour voir ruiner son œuvre et pour assister au succès de Pisistrate. Depuis lors, les Athéniens avaient vu le règne glorieux des Pisistratides, leur chute, l'invasion lacédémonienne (510), les réformes de Clisthènes (508), l'avènement de Périclès, enfin le triomphe de la démocratie. Une lente et profonde décadence de toutes les valeurs traditionnelles avait accompagné ces transformations politiques et sociales. Le système électoral mettait les fonctions publiques à la merci des caprices populaires. De plus en plus, la politique semblait un moyen de s'enrichir ou de placer avantageusement ses proches et ses amis. Une espèce nouvelle, celle du démagogue ou de l'orateur populaire, commençait à

pulluler. Et avec elle, on voyait se multiplier les accusateurs à gages, qui dénonçaient au peuple les gens en place ou tâchaient de se faire payer leur silence. L'éloquence devenait le plus essentiel des instruments d'action politique. Elle tenait lieu d'honnêteté, d'intelligence et même d'argent. Ces faits expliquent, à la fin du ve siècle, la déviation progressive de la science et l'apparition de la sophistique.

Les sophistes. — A l'origine, le nom de sophiste, qui est fort ancien, n'a rien de déshonorant. Un sophiste, c'est un homme du métier, un homme qui sait, architecte, médecin, politique, un homme qui possède à fond une certaine technique et en tire légitimement profit. Or, rien n'échappe à l'étude technique. Il faut du métier pour être auteur dramatique, poète, musicien, mathématicien, orateur. Tout peut s'apprendre et, par conséquent, s'enseigner. Mais — l'expérience moderne le prouve surabondamment — il n'est pas nécessaire de savoir soi-même pour enseigner. L'audace supplée souvent à la science vraie et le savoir-faire à l'honnêteté. Aussi le nom de sophistes désigne-t-il bientôt des gens de toute sorte. Les uns sont des savants consciencieux, les autres des charlatans et des illusionnistes. Platon a dépeint ces derniers en traits inoubliables qui atteignent, à travers les initiateurs de la sophistique et leurs élèves, les orateurs populaires et les politiciens de la cité démocratique. Il se rencontre avec Aristophane, contempteur, comme lui, du désordre nouveau. Mais sa critique atteint par contrecoup des savants honorables, sans lesquels Platon lui-même n'eût pas été, sans doute, l'artiste souverain que nous admirons. Nous ne connaissons plus guère que ceux que Platon a ridiculisés, ou ceux que citent les historiens postérieurs, comme Aristote ou Philostrate. Ils furent sans doute légion. Athènes a été le

théâtre préféré de leur activité, bien que beaucoup d'entre eux ne soient pas, par naissance, des Athéniens. Protagoras d'Abdère, Gorgias de Léontium, en Sicile, Thrasymaque de Charchédon, Prodicos de Céos, Hippias d'Elis, Antiphon, Critias d'Athènes sont les plus grands. Leur œuvre positive semble considérable. Suivant en cela peut-être l'exemple de Démocrite, ils s'appliquent à mettre par écrit et à exposer clairement les techniques des différents métiers. Sur l'architecture, la peinture, la musique, la médecine, l'art du forgeron, du tisserand, du marin, ils rassemblent patiemment les données de fait et les expériences. Quelques-uns, comme Antiphon ou Bryson, s'adonnent aux mathématiques. Déjà, cependant, le danger de leur profession apparaît : ils ne veulent pas être des spécialistes, et cependant ils prétendent, comme les philosophes de nos jours, parler de toutes les spécialités, de façon plus pertinente que ceux qui les pratiquent. Aussi sont-ils amenés, pour faire preuve de virtuosité, à donner des recettes extraordinaires et inapplicables. D'autre part, la logique de leur profession les amène à tout critiquer : les institutions, les hommes, les croyances. Dans un ordre politique et social fondé sur la tradition, ils introduisent un ferment d'inquiétude, de mécontentement et de mort.

Leur vrai domaine est celui du langage. Ici, leur œuvre est capitale, encore que mal connue. Protagoras, Gorgias, Prodicos, Polos ont pratiqué ce genre de recherches avec amour. Presque tout est à faire : il faut distinguer les différentes sortes de mots, substantif, verbe, adjectif, dénombrer les flexions, préciser le sens des termes, dire lesquels sont bons, lesquels impropres ou inélégants. Les sophistes sont ainsi amenés à rechercher l'origine des mots et ils commencent les études d'étymologie, si chères aux

Grecs et que leur ignorance de la phonétique rendra si arbitraires. Puis, ils examinent la structure des propositions, les relations des propositions entre elles, l'emploi des auxiliaires et des particules, la signification des temps et des modes, analysant constamment l'usage, pour fixer ce qui est correct et ce qui ne l'est pas. La grammaire est leur œuvre : nos enfants à l'école parlent encore le langage qu'ils ont établi. A cette science du bien dire, l'un d'eux, Prodicos, a donné un nom prétentieux, qui amusera Platon, l'*orthoépie*.

Mais, avant tout, le sophiste est maître dans l'art de la parole. Or, parler utilement c'est convaincre, c'est plaider une thèse, et le procédé technique est d'autant meilleur qu'il permet de défendre une cause en apparence plus désespérée. Avec une bonne méthode on peut tout plaider. L'avocat, formé par le sophiste, innocentera le criminel et confondra l'innocent. La cause la plus mauvaise est celle qui lui plaira le plus, puisque son art y éclate avec plus de perfection.

Mais le sophiste n'en aura pas moins déterminé les différentes formes du discours, direct ou indirect, classé tous les types d'arguments, indiqué comment on peut les appliquer à des cas différents. Il n'en aura pas moins dégagé, sur le mécanisme de la preuve, une foule de préceptes utiles, dont Aristote va s'inspirer. Il lui faut aussi être, dans une certaine mesure, psychologue : il doit connaître son auditoire, deviner ses passions bonnes ou mauvaises, et les exciter ou les flatter à propos. Mais, en même temps, il est bon qu'il donne à ses auditeurs, pour les relever à leurs propres yeux, le sentiment d'obéir à des principes d'une haute portée morale. Il est ainsi amené à exploiter méthodiquement, pour un usage tout pratique, les thèmes variés énoncés par les savants, ses devanciers. Héraclite, Empédocle, les Éléates, Démocrite fournissent aux sophistes les

armes qu'ils aiguisent contre leurs adversaires changeants. Protagoras utilise surtout Héraclite ; Gorgias s'inspire d'Empédocle, Sicilien comme lui. Mais ce que ces grands hommes ont dit de manière souvent obscure ou difficile, il faut le traduire en langage plaisant, l'orner de grâces verbales. La forme prend donc le pas sur un contenu essentiellement variable et adapté aux besoins du moment.

Pour montrer leur virtuosité, les sophistes prennent volontiers un sujet banal : la justice, le mariage, l'amour, l'adultère, la tempérance, la cité, et ils rédigent sur ce thème des morceaux de bravoure, ou des discours complets qu'ils vendent à qui veut s'en servir. Parfois, comme dans les *Discours doubles* d'un sophiste inconnu, ils composent sur le même sujet deux discours opposés, dont chacun, si on l'entend seul, semble propre à forcer l'assentiment. Leur méthode même exclut l'improvisation, tant elle exige de préparation et de soin. Gorgias a ainsi composé l'éloge de la malheureuse Hélène, si injustement diffamée pour avoir cédé au tempérament que les dieux lui avaient donné. Ainsi naît la rhétorique, la méthode propre de Gorgias.

Un art si utile ne peut se payer trop cher. Les sophistes vendront donc leur technique verbale, comme l'architecte ou le médecin vendent leur expérience. Ils ne croient pas, de la sorte, prostituer des capacités, dont l'usage pratique est toute la raison d'être.

Protagoras (*floruit* en 444, à l'époque de Thourioi). Protagoras d'Abdère choisit, semble-t-il, le thème du changement perpétuel ; il l'avait abordé dans plusieurs ouvrages dont l'un portait le titre de *Réfutation des opinions fausses*. Si tout se transforme, si rien ne demeure, il n'existe pas de vérité absolue. Ce que chacun nomme vérité, c'est ce qui lui apparaît dans le temps

où il parle, ou pendant qu'il écoute un orateur adroit. Chercher la vérité, c'est réfuter une vérité prétendue. L'homme individuel, celui qui parle ou qui écoute, est donc vraiment la mesure de toutes choses, puisque rien n'est que selon son jugement.

Gorgias. — En l'an 427, en été, le Sicilien Gorgias, déjà fort âgé, vint à Athènes à la tête d'une députation de Léontium, sa patrie. Il avait écrit des livres nombreux et mis en formules la rhétorique, ou l'art de persuader, déjà cultivée avant lui par les rhéteurs siciliens Corax et Tisias. Sextus mentionne un ouvrage de Gorgias sur la *Nature* ou le *non-être*, où se trouvaient développées quelques propositions d'un nihilisme voyant : rien n'existe ; si quelque chose existe, nul ne peut le connaître ; et si quelqu'un le pouvait connaître, il ne pourrait communiquer sa connaissance à personne. Gorgias semble aussi, peut-être à l'imitation de son compatriote Empédocle, s'être occupé, non sans finesse, de diverses questions scientifiques.

Réaction contre les sophistes. — La religion traditionnelle a eu beaucoup à souffrir de ces procédés commerciaux. Ainsi pour Prodicos, contemporain d'Hippias, la mythologie est une mine de belles histoires et d'images propres à orner le discours. Et si la tradition ne fournit pas le texte dont on a besoin, pourquoi ne pas inventer ? Edifiant ou scandaleux, suivant les circonstances, le mythe est un moyen de rhétorique comme un autre, un de ceux d'ailleurs que le sophiste aime le plus, à cause des grâces qu'il permet de déployer. De là à s'attaquer de front à la légende elle-même, à ridiculiser le rite ou la généalogie divine, il n'y a qu'un pas. Ces dieux dont on parle et que l'on redoute, que sont-ils, après tout ? Peut-être des hommes remarquables divinisés par leurs admirateurs, peut-être des imposteurs, peut-être de

simples noms que l'on donne à des phénomènes naturels inexpliqués ? La première thèse sera plus tard rendue célèbre par le sophiste Évhémère.

La morale et la politique ne résistent pas davantage à cette critique impitoyable. Justice, piété, vertu, de beaux mots, pour dissimuler au vulgaire le jeu des ambitions humaines et l'égoïsme implacable des forts. On appelle juste ce qui peut servir le plus fort. La vertu, c'est au fond la capacité, le talent, la vigueur du corps et de l'esprit qui n'ont rien à démêler avec la loi. La loi est l'œuvre des faibles et des impuissants, ennemis naturels de toute supériorité. Toute loi est humaine et, par suite, conventionnelle. L'ordre qu'elle impose n'est tenu pour sacré que par l'effet d'une illusion, soigneusement entretenue par ceux qui en profitent.

Contre cette redoutable invasion d'idées et de sentiments destructeurs, la société athénienne s'est défendue par des réactions espacées et brutales, généralement inopérantes. Elle a expulsé les philosophes ; elle a intenté aux négateurs des dieux des procès d'impiété. L'ancienne comédie, qui est conservatrice, la comédie moyenne ont prodigué leurs sarcasmes aux novateurs. Cela n'a pas empêché les fils de l'aristocratie d'accourir à leurs leçons, ni les politiciens de les protéger. L'on ne voit pas que les plus marquants d'entre eux aient été sérieusement inquiétés. Il est d'ailleurs fatal que cette réaction distingue mal entre les vrais et les faux savants, qu'elle enveloppe dans une même condamnation les uns et les autres, qu'elle ne frappe ni un Protagoras, ni un Prodicos, ni un Hippias, mais Anaxagore ou Socrate.

Socrate. — Socrate, fils de Sophronisque, un humble sculpteur, et de Phénarète, sage-femme, est né vers 470-69 avant J.-C., dans la banlieue d'Athènes, au dème d'Alopèce. De sa jeunesse, nous ne savons rien,

sinon qu'il apprit la profession de son père, puis l'abandonna, sans doute assez tôt, pour courir les places publiques et pour bavarder. Il avait reçu une bonne instruction et s'était même initié aux sciences exactes. Il a fait son service militaire et il s'est conduit bravement à Potidée (432), à Délium (424) et à Amphipolis (422). En 406, il était Prytane et refusa de s'associer à la condamnation prononcée par le peuple contre les chefs vaincus aux Arginuses. Comme il n'a pas écrit, nous en sommes réduits aux témoignages pour juger de son activité et d'une influence qui a été prodigieuse, plus encore par la qualité que par le nombre des esprits sur lesquels elle s'est exercée. De ces témoins trois ou quatre seulement: Aristophane, Eschine de Sphettos, Platon, peut-être Xénophon, l'ont vu en action. Le dernier, Aristote, ne le connaît que par les récits qui couraient dans l'école platonicienne. Aristophane, systématiquement hostile, comprend Socrate dans la réprobation dont il accable les sophistes, et il prend pour type des sophistes l'homme qui, à certains égards, semble avoir été leur adversaire le plus acharné. Xénophon est un esprit médiocre. Il a été absent d'Athènes pendant la fin de la vie de Socrate, et il est lui-même un adepte assez peu clairvoyant de l'école cynique, où l'on avait donné de Socrate une image sans doute assez déformée et presque caricaturale. Platon, enfin, a dressé de Socrate une effigie inoubliable, si pleine de vie qu'on ne peut, au premier abord, douter de sa vérité. Mais le génie même de l'artiste a rendu suspect le portrait qu'il a peint avec un si prodigieux relief. D'autre part, le Socrate des dialogues platoniciens énonce des opinions que l'on s'est habitué à attribuer à Platon lui-même, et, si l'on ôtait des dialogues de Platon tout ce qui est censé appartenir à Socrate, il ne resterait presque plus rien

pour leur auteur. Cependant, comme on le verra plus loin, Platon demeure notre source la plus sûre. celle sans laquelle nous ne pourrions rien dire de Socrate, rien du moins qui expliquât son action sur tant d'hommes éminents, ni les colères que sa prédication devait soulever. L'esprit de Socrate est vif et aigu, prompt à la riposte, habile à envelopper sous des formes d'une naïveté concertée une ironie redoutable. Le caractère est un mélange singulier d'empire sur soi-même, d'adresse et d'enthousiasme. Socrate supporte en souriant la fatigue ; il ne craint ni la mort, ni l'humiliation ; il est inaccessible aux tentations des sens. Il excelle aux discussions les plus subtiles et dénonce, avec un bon sens volontairement trivial, les arguties dans lesquelles on prétendait l'envelopper. Mais, par moments, il est pris de crises d'enthousiasme, d'un véritable délire mystique, par lequel son âme semble s'envoler dans des régions interdites au commun des hommes. Si l'on en juge par les témoignages, concordants sur ce point, de Xénophon et de Platon, Socrate a eu conscience de sa double nature. L'élément surprenant, et pour lui-même mystérieux, qui l'élève parfois au-dessus de l'humanité normale, il le met sur le compte d'un « démon » ou d'un génie familier. Ce démon parle assez rarement, quand Socrate doit prendre une décision, et l'avertit, de façon impérieuse, non de ce qu'il doit faire, mais de ce qu'il doit éviter. Plus exceptionnellement encore, il lui fait un signe positif, et semble lui suggérer, sur ce qui échappe à la connaissance directe, des hypothèses toutes baignées de poésie.

Par ces aptitudes contradictoires, Socrate exerce sur ceux qui l'approchent, surtout sur les jeunes gens, même les plus blasés comme Alcibiade, un étrange pouvoir de séduction. Ce magnétisme personnel n'est pas dû à sa beauté : son corps est presque difforme et

son visage est pareil à celui des Silènes. Il tient uniquement à la force singulière de sa pensée. Par elle, Socrate domine ses auditeurs ; il les fascine comme le serpent ; il les paralyse comme la torpille marine. Mais, en même temps, il leur donne le sentiment que, sous son influence, ils s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes et sont capables de saisir ce qui d'abord leur échappait. Il remplit, à l'égard des esprits, le rôle que sa mère, la sage-femme, jouait à l'égard des corps. Il délivre les âmes grosses de la vérité ; il dessille les yeux de l'esprit et leur ouvre un monde intérieur qu'ils ne soupçonnaient pas.

Plus tard, Aristote démêlera chez Socrate, d'après Platon à ce qu'il semble, deux méthodes logiques étroitement unies : le discours inductif et la définition générale. Ces méthodes tirent d'une suite d'exemples concrets très simples, accessibles à tous et pris d'ordinaire dans la réalité morale, une notion commune qui servira de base à l'étude ultérieure. Cette notion, dans les premiers dialogues platoniciens, semble introduite uniquement pour les besoins de la discussion : elle intervient pour ramener à la question un sophiste empressé à s'égarer ; elle fait redescendre sur terre un débat qui menaçait de se perdre dans les nuées, ou bien elle illustre, par ses conséquences manifestes, le danger de quelque théorie spécieuse.

Chez Platon, du moins dans les dialogues de jeunesse où le portrait est moins idéalisé, la philosophie positive de Socrate n'apparaît guère. Qu'il s'agisse du courage, de la tempérance, de la justice, thèmes ordinaires de ces petits entretiens où Socrate mène le discours, sans en avoir l'air, le dialogue reste presque toujours sans conclusion. Ce qui paraît en ressortir cependant, c'est que la vérité, si elle existe, est un bien commun, qu'elle se dégage moins par la médita-

tion solitaire d'un penseur que par la confrontation constante de plusieurs pensées diverses. Philosophe de la place publique, du marché ou du stade, Socrate est l'homme du dialogue, d'un genre qui ressemble à la comédie et où n'importe quel interlocuteur peut tenir son rôle. Sur un autre point Platon et Xénophon concordent. Cette discussion, souvent inachevée, doit, dans la pensée de Socrate, non pas détruire ou affaiblir, mais conserver ou renforcer les valeurs traditionnelles. La justice, la piété, la fermeté d'âme, le courage sont nécessaires à l'individu comme au citoyen. Cette confirmation est souvent obtenue par des procédés qui ressemblent, à s'y méprendre, à ceux des sophistes. C'est par leurs propres méthodes que Socrate combat ces adversaires de la tradition. C'est pourquoi il apparaît si facilement comme l'un d'eux, alors qu'il fait tout pour les discréditer. Sa critique atteint avec une intensité particulière les politiciens élèves des sophistes, tout ce personnel d'intrigants et d'ambitieux que nourrit la démocratie. Mais elle n'épargne pas davantage, du moins chez Platon, certains éléments de la tradition. Jamais Socrate n'attaque de front la religion de la cité ; mais ce qu'il dit des poètes atteint, d'une manière indirecte, la mythologie traditionnelle ; dans son effort pour épurer la religion, pour la ramener à ses éléments raisonnables et moraux, il est forcé de critiquer durement des légendes chères à l'imagination populaire. Ainsi, de toutes parts, dans tous les partis, il recrute à sa personne des ennemis éventuels.

Socrate a-t-il aperçu lui-même les conséquences logiques de ses méthodes ? A lire les dialogues de Platon, on n'en saurait douter. Socrate aurait eu pleine conscience des nouveautés hardies auxquelles il entraîne ses disciples : existence d'une vérité immuable et par conséquent de formes indépendantes des objets

sensibles. Existence d'un ordre du bien ou de la convenance, qui lie ces formes entre elles et en fait un système cohérent. Par suite, réalité d'un gouvernement divin des choses, sous la loi de la Providence et du bien. Et, en même temps, si l'expérience est hors d'état de nous introduire dans ce monde suprasensible, nécessité de croire à une faculté de connaître indépendante des sens, supérieure à la durée qui passe, d'une vie antérieure à la vie terrestre et au cours de laquelle l'âme s'est instruite des réalités divines. Enfin croyance à des sanctions surnaturelles pour l'âme qui refuse d'écouter la leçon des formes et se confie aux guides aveugles : le désir et la volupté. Mais tout cela, c'est le Platonisme même, que Socrate se trouverait ainsi avoir professé avant Platon.

A la vérité, les textes nous manquent pour donner à ce problème une solution indiscutable. L'hypothèse la plus simple, c'est probablement que Socrate n'a fait qu'entrevoir confusément ces conséquences que Platon seul saura dégager avec une souveraine clarté. Mais son attitude pratique, sa conduite même, les imposent à tout esprit réfléchi. La position qu'il adopte en matière morale implique l'adhésion tacite à ces vérités religieuses que Platon formulera le premier.

Dans quelle mesure Socrate a-t-il touché aux sciences ? Les témoignages de Xénophon et d'Aristote, suivant lesquels il ne s'est pas occupé de physique, semblent contredits par les *Nuées* d'Aristophane et par de nombreux passages des dialogues platoniciens. Aristophane nous le montre, en 423, spéculant sur les météores à la façon de Diogène d'Apollonie, discutant sur les choses divines ou infernales, ou encore mesurant, avec une application dérisoire, le saut des puces, comme un géomètre dément. Platon le fait intervenir dans des controverses scientifiques et lo-

giques délicates, traitant d'astronomie, de musique ou d'étymologie. L'aurait-il pu si Socrate était resté entièrement étranger au mouvement scientifique de son temps ? Dans le *Ménon* et dans le *Phédon*, Socrate apparaît comme versé dans la géométrie ; il est en relations étroites avec des Pythagoriciens de Thèbes ou de Phliasos. Ce qui semble certain, c'est que Socrate a vécu au moins momentanément dans un milieu où l'on professait une doctrine des formes. Les mots qui désignent dans les dialogues la forme ou l'Idée sont employés, avant Platon, par les atomistes et par les médecins ; les géomètres les appliquent aux figures. Le *Sophiste* de Platon parlera d'amis des Idées : ce n'étaient pas seulement sans doute, comme on l'a conjecturé, les tenants d'une petite école socratique, celle d'Euclide de Mégare ; c'étaient tous ceux, Éléates, Pythagoriciens, atomistes qui opposaient au changement perpétuel des objets sensibles la permanence et l'immutabilité d'un ordre éternel.

En tout cas, la leçon que Socrate a voulu donner, c'est que la vie humaine n'est pas abandonnée à la fantaisie de l'individu ; c'est qu'il existe des règles fixes pour l'action, un art de vivre, une sagesse qui reposent sur la connaissance et la réflexion ; c'est que la vertu implique la science, qu'elle est, dans une certaine mesure, une science. Il entend montrer que les lois morales ne sont pas artificielles, mais ont leur origine dans la structure de l'individu et de la société.

Contre cet homme se déchaînent également, lors de la tyrannie des Trente, la colère des démagogues qu'il a raillés, celle des aristocrates ambitieux qu'il a démasqués, et surtout celle des bonnes gens, un peu bornés, qui redoutent en lui le plus entreprenant des sophistes. Un homme simple, un parvenu enrichi, plein de défiance et de haine pour ce qu'il ne comprend

pas, le marchand de cuir Anytos, le dénoncera donc au tribunal des héliastes. Il trouvera, pour appuyer sa plainte, deux acolytes honorables qui croient, en accusant Socrate, contribuer au salut de l'État. On énoncera contre le philosophe des griefs redoutables : il n'adore pas les dieux de la cité et il introduit des dieux nouveaux ; il corrompt les jeunes gens. Après la mort de Socrate, le rhéteur Polycrate développera, en 393, ces arguments dans un réquisitoire fameux. Socrate refuse de se défendre ; s'il plaide personnellement sa cause, c'est pour accabler de son ironie accusateurs et juges. Il est condamné à mort à une faible majorité, en mars 399, par le tribunal populaire. Il mourra courageusement, par la ciguë, après un long délai passé en prison, aux fers, ayant refusé de s'évader, comme des amis puissants lui en avaient préparé les moyens. Dans le *Phédon*, Platon a dépeint, d'après les témoignages des assistants, ses derniers jours occupés à des entretiens tour à tour vulgaires et sublimes, et il a mis dans la bouche de Socrate la plus belle apologie pour l'immortalité de l'âme. A-t-il, une fois de plus, prêté à son maître le résultat de ses propres méditations ? N'a-t-il fait, plutôt, que donner une forme définitive à des propos qui furent tenus effectivement par Socrate ? Il est permis de croire qu'il n'eût pas volontairement déformé une figure qui lui fut chère, et Socrate apparaît alors comme l'inspirateur direct du Platonisme et comme le créateur de la philosophie nouvelle.

Les Socratiques. — Il faut bien que cette métaphysique s'élabore dans l'entourage de Socrate, car brusquement, à sa mort, elle s'épanouit de tous côtés, avec une surprenante richesse. Une opinion commune semble s'imposer dans le milieu socratique : c'est que le monde visible n'est pas tout l'univers ; c'est qu'il

existe un autre monde, en qui résident, dans leur pureté, des objets dont n'apparaît ici-bas que l'ombre changeante. Ce monde, c'est celui des formes, ou des Idées, d'une expression employée déjà par les atomistes et les médecins. L'hypothèse est séduisante et poétique. Mais que de difficultés elle soulève ! Où sont ces formes ? Quelle en est la nature ? Quels rapports ont-elles les unes avec les autres ? Par quelle action mystérieuse opèrent-elles sur les objets sensibles ? Parmi les Socratiques, plusieurs sont géomètres. Des questions du même ordre se posent à leur esprit, touchant les nombres et les figures. Et ces problèmes, envenimés par la sophistique, vont se compliquant à l'infini. Cependant, c'est du côté des choses morales que se tournent avec prédilection les auditeurs de Socrate. En quoi consiste le bonheur de l'homme et quelle est sa vertu ? Que valent la justice, le courage, la tempérance, la sagesse et les autres vertus chantées par les poètes et magnifiées de nouveau par le maître ? Quelle est pour la cité la constitution la meilleure, la plus propre à assurer le bonheur des citoyens et la solidité de l'État ?

Les Cyniques. — Les moins mal connus des Socratiques sont peut-être les Cyniques, bien que leur doctrine demeure sur plusieurs points assez mystérieuse. Le principal d'entre eux, *Antisthènes*, a été le disciple direct de Socrate, plus encore des sophistes (en particulier de Gorgias) et peut-être de Démocrite. Il vivait encore, semble-t-il, en 366. Thrace par sa mère, il dut, comme les Athéniens d'origine étrangère, habiter le quartier du Kynosarge, d'où peut-être l'origine du nom que recevra toute l'école. Ce fut un écrivain abondant et estimé. La tradition le représente d'abord comme un terrible disputeur, qui fait table rase de toute l'idéologie socratique. Partant peut-être de prémisses prises

aux Éléates, en tout cas empruntées aux sophistes, il commence par nier la possibilité de l'attribution. Chaque notion, étant distincte des autres comme le mot qui l'exprime, ne peut se confondre avec aucune d'elles. Le jugement consiste alors à juxtaposer des termes hétérogènes, à les unir par une opération toute mécanique. Chaque terme est une chose matérielle le décalque d'une sensation. La sensation elle-même est le résultat d'un choc, d'une empreinte physique, qui vient frapper l'esprit et y demeure jusqu'à ce qu'une nouvelle empreinte l'en ait chassée. Ce matérialisme rigoureux et brutal entraîne évidemment la négation de la doctrine des formes. Il n'existe que des individus, mais non des genres, un cheval; tel ou tel cheval, mais non l'espèce ou la qualité cheval. Par suite, on ne peut rien définir, d'une définition uniquement applicable à l'objet défini. Cette logique sommaire, servie par une critique acérée, n'est pas toute la philosophie d'Antisthènes qui paraît avoir exposé une morale très personnelle. Ce qui l'a frappé en la personne de Socrate, c'est sa maîtrise de lui-même, son énergie contre la douleur et son indépendance à l'égard des conventions sociales. Par quelques traits de son caractère, Socrate semble détaché de la vie matérielle, indifférent à tous les biens extérieurs. Cette indépendance obtenue par une rude discipline ne serait-elle pas le premier des biens ? Antisthènes le dit déjà, et ses disciples vont renchérir. Le sage se suffit à lui-même ; il n'a besoin de personne : ni famille, ni enfants, ni patrie. Il réduit au minimum ses besoins : un mauvais manteau, un peu de pain et d'eau lui suffisent. Il n'a pas de maison et ne se charge d'aucun bagage superflu. Pour être tout à fait libre, il n'a pas de métier ; il donne ses biens et il se contente de mendier quand il a faim. On verra bientôt pulluler les personnages que

la voix populaire nomme les « chiens ». Vêtu de haillons, armé du long bâton des vagabonds, barbu, chevelu, hirsute, le cynique circule parmi les hommes auxquels il prodigue insolemment les vérités désobligeantes. Un d'entre eux, Diogène de Sinope, est une des figures les plus populaires de l'ancienne Grèce et l'un des héros préférés des satiriques.

Plus tard, Cratès, plus sérieux à ce qu'il semble, lui disputera ce genre de gloire. L'espèce ne s'éteint pas avec eux : elle durera jusqu'à la fin de l'hellénisme et quelques-uns de ses caractères les plus voyants se retrouvent chez les premiers ascètes chrétiens.

Les Cyrénaïques.— Tout autre est l'attitude d'Aristippe de Cyrène (né vers 435, mort après 356) et de ses amis. On voit mal, au premier abord, par quel lien cette école de jouisseurs délicats et désabusés se rattache à la tradition socratique. Pourtant, Aristippe a été l'auditeur de Socrate. Pour lui, la volupté, et d'abord celle des sens, est le but de la vie. Cette volupté est définie en termes physiques : c'est un mouvement doux et paisible qui flatte la chair, sans la fatiguer, comme une brise légère fait se rider doucement la face de l'eau. La douleur est un mouvement violent, la tempête, à laquelle on préfère le calme absolu des eaux profondes. Etre heureux, c'est appliquer son esprit à choisir avec discernement les voluptés durables, à éviter les efforts inutiles et les agitations excessives. A vrai dire, l'homme n'y réussit pas toujours. Si l'effort lui pèse, il n'a qu'à s'évader d'une vie qui ne lui offre plus rien de désirable.

Vers 317-295, un autre Cyrénaïque, Evhémère, allait formuler contre la religion traditionnelle une critique célèbre : les dieux populaires n'étaient pour lui que des hommes éminents du passé, vénérés pour leurs talents et leurs vertus.

Autres écoles socratiques. — Une autre école se forme à Mégare, autour d'Euclide, qui fut un des plus anciens auditeurs de Socrate et devait assister à ses derniers moments. Une autre encore à Élis, avec Phédon. Peut-être y eut-il des Socratiques à Érétrie. Enfin Simmias et Cébès, deux des interlocuteurs du *Phédon* de Platon, combinent l'enseignement de Socrate avec le Pythagorisme. Sur tous ces philosophes, nous n'avons que des indications incertaines. En particulier, les *Mégariques* sont fort mal connus. Autant qu'on en peut juger, ils ont mêlé à la doctrine de Socrate des éléments sophistiques et soulevé, sur la possibilité d'unir un attribut à un sujet, des difficultés analogues à celles qui avaient arrêté Antisthènes. Diodore Cronos (mort en 307), Stilpon (il enseigne à Athènes en 320), Eubulide, Alexinos passent pour des logiciens d'une extraordinaire subtilité. Nous connaissons encore certains de leurs arguments dialectiques, le *menteur*, *le voilé*, *le sorite*, *le cornu* attribués à Eubulide et *le Kyrieuôn* (contre la possibilité) attribué à Diodore Cronos. Ce sont des sophismes caractérisés.

La coexistence de toutes ces velléités diverses, de toutes ces réalisations partielles a dû mettre les hommes du ve siècle dans un grand embarras. Le spectacle de tant d'efforts divergents détermine contre la science la poussée brutale à laquelle Socrate a succombé. Mais il suscite chez d'autres une grande espérance. On attend une synthèse que personne, Démocrite excepté, ne s'est encore montré capable de réaliser.

C'est l'œuvre que Platon va entreprendre.

CHAPITRE IV

L'ACADÉMIE

Eudoxe de Cnide.— Dans l'ordre scientifique, Platon a un précurseur de génie, Eudoxe de Cnide, astronome et médecin, qui sera son collaborateur et son ami. Eudoxe a beaucoup voyagé. Il a recueilli des observations de toute sorte et il a posé, le premier, le problème astronomique dans sa forme définitive pour les anciens. Au premier abord, les mouvements des astres semblent se produire dans un grand désordre. Pourtant les astres se lèvent et se couchent à des heures régulières, variables suivant les saisons ; pourtant l'on peut prédire certaines éclipses ; les phases de la Lune, de Mercure et de Vénus alternent régulièrement. L'irrégularité apparente doit donc cacher une régularité absolue, qu'il s'agit de mettre au jour. Il faut trouver une combinaison de mouvements circulaires et uniformes, telle qu'elle puisse rendre compte de toutes les anomalies apparentes : inclinaison du Zodiaque ; course irrégulière du soleil qui semble décrire non un cercle, mais une spirale ; longueur inégale des années, des jours et des nuits, des saisons ; stations et rétrogradations des planètes. Depuis longtemps, on sait que les astres dits fixes se meuvent de l'est à l'ouest d'un mouvement uniforme et que la sphère céleste,

à laquelle ils semblent attachés, accomplit une rotation complète en un jour et une nuit. Depuis longtemps également, peut-être depuis le VIe siècle, en tous cas depuis Œnopide de Chio, on sait que les sept planètes ou astres errants, la lune, le soleil, Mercure, Mars, Vénus, Jupiter et Saturne, se meuvent en cercle avec des vitesses différentes, dans un plan incliné par rapport à celui de l'équateur. Le problème que ces faits posent à l'astronome est très complexe. Il peut être résolu cependant, si l'on admet que chaque planète est attachée à l'équateur d'une sphère ou à la périphérie d'un disque, et que tous les cercles planétaires compris à l'intérieur du ciel des fixes tournent en sens contraire du mouvement diurne, avec des vitesses différentes. Eudoxe a peut-être imaginé le mécanisme propre à figurer, avec une précision géométrique, l'ensemble de ces mouvements. Mais on voit, par les fragments d'Empédocle, que les Pythagoriciens avaient déjà sans doute conçu quelque chose d'analogue.

PLATON

Vie de Platon. — Platon est celui qui, le premier, a réalisé la synthèse de toutes les acquisitions de ses devanciers et donné du monde une représentation totale qui s'est imposée pendant plus de deux millénaires à tous les penseurs. Cette image est assez difficilement saisissable dans les écrits de Platon qui nous sont parvenus. Mais Aristote, son disciple et son continuateur, aura pour la postérité la gloire d'une mise au point définitive, dont Platon lui a fourni presque tous les éléments essentiels.

L'homme est un Athénien de haute naissance, riche à ce qu'il semble, allié par son père Ariston, un des fidèles de Périclès, et par sa mère Périctione aux familles du roi Codros, de Solon le législateur et de Cri-

tias, qui fut l'un des Trente. Il est né à Athènes, entre mars et juillet 427. Il y a reçu l'éducation la plus soignée, sous des maîtres excellents. Peut-être a-t-il entendu quelques-uns des sophistes, avant de suivre, pendant huit années, l'enseignement de Socrate. Son origine et ses attaches le destinent à la vie publique. Mais l'accès lui en est interdit, dans sa jeunesse, par le triomphe des factions démagogiques, plus tard par la tyrannie des Trente. Cependant, toute sa vie, il demeurera obsédé par le désir de jouer un rôle politique et, à trois reprises, il ira en Italie chercher auprès de tyrans qu'il voudrait philosophes, l'occasion d'agir pour le bien de l'humanité. Pendant les années passées dans l'entourage de Socrate il a dû, sans doute, faire mainte excursion en dehors du cercle des amis et des disciples du maître. Il a pu écouter d'autres philosophes, s'occuper de ses affaires, voyager un peu ; il a dû prendre part aux exercices militaires obligés pour un cavalier de son rang. Il est probable qu'il a commencé à écrire du vivant même de Socrate : peut-être a-t-il, dès lors, publié des dialogues, comme une tradition vraisemblable veut qu'il ait tenté, sans grand succès, de composer des drames. Nous savons, par son propre témoignage, qu'il n'assistait pas aux derniers moments de son maître. Deux de ses dialogues, l'*Apologie de Socrate* et le *Phédon*, nous attestent l'impression profonde que la condamnation injuste de Socrate a produite sur lui. Le spectacle de la lutte des factions, de la vénalité, de l'injustice, de la sottise des politiciens a renforcé en lui, semble-t-il, le mépris inné du gouvernement populaire qu'il tient de ses origines. Tout de suite après la mort de Socrate, il a quitté Athènes, peut-être d'abord pour aller à Mégare, chez Euclide le Socratique, puis pour commencer autour du monde civilisé le voyage qui fait alors partie de la formation de

tout Athénien noble et fortuné. Des indications précises que l'on trouve dans la *République* et dans les *Lois*, les biographes anciens ont déjà conclu qu'il avait visité l'Egypte et probablement la Crète. Plus tard, l'itinéraire de ces voyages s'est allongé. On l'a envoyé en Orient ou ailleurs. Nous n'avons pas de raison de croire qu'il ait été si loin. Mais il a fait certainement trois voyages en Sicile et dans l'Italie méridionale ; une première fois au temps de Denys l'Ancien, les deux autres fois sous le règne de Denys le Jeune. Au cours de son premier séjour en Sicile, vers l'âge de quarante ans, il a connu des Pythagoriciens de Crotone et de Tarente, Archytas de Syracuse et surtout le jeune beau-frère de Denys, un Grec, Dion, avec lequel il s'est lié d'une étroite amitié et qui sera un de ses plus fidèles disciples à l'Académie. Il a été mêlé, en Sicile, aux conspirations des Pythagoriciens et aux intrigues de son ami, Dion. Il n'a pas réussi. La première fois il a dû quitter précipitamment Syracuse. L'histoire ou la légende veulent qu'il ait été (vers 387) remis par Denys au spartiate Pollis et vendu par celui-ci, comme esclave, sur le marché d'Égine, puis racheté par un certain Anniceris. Au retour, il a décidé de se fixer à Athènes et il y a fondé, dans des constructions attenantes aux jardins d'Académos, une école ou société religieuse et scientifique consacrée aux Muses. Pendant vingt ans, il a dirigé cette école, uniquement occupé, semble-t-il, à des travaux de science et publiant de nombreux dialogues. A la mort de Denys l'Ancien (en 367), il est rappelé à Syracuse par Denys le Jeune, à l'instigation de Dion. Mais il ne réussit pas mieux auprès du neveu qu'auprès de l'oncle et il doit quitter la Sicile en 365. Une troisième aventure (361-360) n'est pas plus heureuse et aurait mal tourné, sans l'intervention d'Archytas. Il lui faut regagner Athènes

pour se consacrer tout entier à ses travaux. Platon apparaît ainsi, comme beaucoup d'autres philosophes, sous l'aspect d'un homme d'action manqué, obsédé par la passion de gouverner les hommes selon la raison, et incapable, soit malchance, soit inaptitude pratique, d'y parvenir. Sa grande œuvre, c'est la création de l'Académie. L'Académie n'est pas à proprement parler une école, où l'on vient seulement s'instruire ; c'est une communauté de chercheurs, dirigée par un organisateur énergique, et où l'on travaille à faire avancer la science, non seulement la philosophie, mais les mathématiques, l'astronomie, la physique, la médecine, la politique en général. Il faut imaginer déjà, comme dans les écoles postérieures, la vie en commun, du moins les repas collectifs, et aussi des installations matérielles, bibliothèques, laboratoires, ateliers. Sans doute le maître et ses élèves les plus avancés résument-ils, pour des auditeurs moins instruits, probablement sous la forme de leçons dictées, les faits qu'ils ont découverts et les interprétations que ces faits paraissent comporter. Les leçons ne sont pas publiées ; elles restent la propriété de l'école et ne se répandent pas au dehors. C'est à l'Académie que Platon est mort en 348-7.

Les dialogues. — Pour le public, il y a les dialogues. Platon n'a publié que des dialogues, qui par un hasard heureux nous sont tous parvenus. A sa mort, des disciples pieux ajouteront à la collection quelques lettres du maître, choisies parmi les plus caractéristiques. L'idée de philosopher par dialogues n'est pas nouvelle ; mais Platon est amené à choisir ce procédé pour diverses raisons qu'il indique ou que l'on devine. Il admire le drame : il a voulu être auteur tragique et il a l'obsession de la vie, que seul le drame permet d'exprimer. Il est convaincu, par l'exemple de Socrate, de l'effica-

cité de la pensée en commun et de la libre collaboration des esprits. Sa conception même du savoir l'oblige à procéder ainsi : ce qu'il veut faire, ce n'est pas livrer sa propre doctrine, — peut-être, en commençant, n'a-t-il pas de doctrine, — c'est dresser un bilan définitif de la science de son temps, dégager d'un grand fatras ce qui peut servir à mieux connaître la vérité et à mieux régler l'action. Il est éclectique par tempérament et par conviction, et la doctrine même qu'il formule peu à peu l'amène à un éclectisme raisonné. Enfin, le dialogue a l'avantage de présenter les idées non pas inertes et mortes, mais en action dans les hommes, avec les déviations que leur impriment le tempérament et les passions de leurs défenseurs. Toutefois, le genre se heurte à des difficultés graves, que Platon lui-même, en dépit de tout son génie, n'a pas pu vaincre : s'il faut faire connaître les résultats d'une recherche technique, s'il faut exposer une vérité définitive, à quoi bon diviser la narration entre des interlocuteurs différents, quand un seul d'entre eux peut être compétent ? Au fur et à mesure que Platon vieillit, qu'il est plus pressé de communiquer sa pensée, à mesure aussi que se multiplient les résultats positifs, le dialogue cède peu à peu la place à un exposé continu, comme il arrive dans le *Timée* et dans les *Lois*. En même temps, les personnages perdent leurs caractères concrets : ils finissent par ne plus être que des prête-noms pour Platon lui-même et pour ses disciples.

Le dialogue tel que Platon l'a réalisé est donc, en grande partie, une œuvre historique. L'histoire qu'il raconte, c'est celle du milieu intellectuel dans lequel Platon a grandi et où ses idées se sont formées. Strictement parlant, il ne devrait mettre en scène que des contemporains. Mais, par la force des choses, pour faire entendre complètement les doctrines qu'il

discute, il doit faire intervenir aussi des personnages disparus, dont l'influence continue de s'exercer après leur mort, comme Parménide ou Zénon d'Élée. De là quelques petits accrocs inévitables à la chronologie, que Platon dissimule d'ailleurs par des artifices variés.

Chacun de ces personnages est dépeint fidèlement ; mais cette fidélité n'est pas celle d'un miroir. Comme un grand peintre, Platon fait ressortir avec vigueur les traits caractéristiques, et il arrive qu'il transfigure ainsi, à force de pénétration psychologique et logique, le visage véritable de ses héros. Souvent le portrait tourne à la caricature, tantôt chargée à l'extrême, comme pour certains sophistes, tantôt discrètement esquissée, comme pour certains personnages sympathiques. Et Platon ne se fait pas faute de mêler aux individus réels des interlocuteurs fictifs, aux dépens desquels sa verve peut s'exercer librement.

La technique du dialogue ne s'est dégagée que peu à peu, au cours d'une évolution d'ailleurs assez rapide. Nous n'avons guère de données extérieures permettant de fixer avec sûreté la chronologie des dialogues platoniciens. Nous savons seulement que le *Timée*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Critias* et les *Lois* appartiennent à la dernière période de la vie de Platon. Dans les autres dialogues les allusions à des faits extérieurs, qu'il est possible de dater exactement, sont rares et demeurent contestables. Reste l'examen du « style », ou plutôt de certains caractères du style, emploi des particules, usage de divers mots techniques et de certains néologismes, emploi du discours indirect, etc. Ce procédé a été pratiqué par un grand nombre d'érudits. On arrive ainsi à dresser une liste qui a des chances d'être exacte. Il faut d'ailleurs observer que Platon a pu fort bien travailler à la fois à plusieurs ouvrages (par exemple au *Politique*, au *Timée* et aux *Lois*), qu'il a pu revenir

sur des rédactions anciennes, et que la composition d'une œuvre très vaste, comme la *République*, a pu s'étendre sur une longue période.

Beaucoup d'éléments du récit ne servent pas à préciser les doctrines, mais seulement à créer l'atmosphère, à donner au lecteur le sentiment de la vie. D'autres sont des ornements littéraires, dus à la fantaisie de l'artiste. On est frappé cependant de l'extraordinaire précision du langage scientifique de Platon. Cette langue implique un long travail préparatoire pour fixer le sens des termes. On remarquera une tendance de plus en plus visible à la concentration et à la brièveté, qui donne à beaucoup de passages du *Timée*, du *Philèbe* ou des *Lois* quelque sécheresse. Mais le dialogue usera de tous les tons : ici un interrogatoire serré, pareil à celui que mène le magistrat le plus sévère, ailleurs un récit nonchalant et narquois, des discussions d'une aridité et d'une pédanterie extraordinaires,comme dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*, des arguties juridiques, comme dans les *Lois*, une précision d'arpenteur ou d'actuaire, puis, tout à coup, des fusées de poésie, une image éclatante et superbe, un paysage, un mythe, quelque échappée mystérieuse sur le monde de l'au-delà. Non seulement Platon imite à la perfection le ton et la manière de ceux qu'il met en scène, non seulement il les parodie, parfois avec leur texte sous les yeux (comme dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*), mais il adapte toujours le procédé d'exposition à la nature des matières traitées. Notamment, le mythe sert souvent à exprimer ce qui ne peut être démontré logiquement, ce qui demeure simple conjecture, tantôt raisonnable, comme dans le *Timée*, tantôt fantaisiste et un peu folle, comme dans le *Phèdre*.

La personne de Socrate domine tous les dialogues de jeunesse. Partout Socrate apparaît comme le cri-

tique infaillible, celui qui réfute et confond les sophistes et garde contre eux le dernier mot. Puis, tout en restant présent, Socrate s'efface peu à peu ; d'autres personnages, comme l'étranger d'Élée, interviennent et prennent à leur tour la direction du dialogue. Dans le *Timée* et dans le *Critias*, Socrate est spectateur muet ; il a disparu des *Lois*.

C'est qu'on peut démêler dans les dialogues au moins trois aspects différents de la pensée de Platon. Dans une première période, nous assistons au lent développement de la doctrine des formes ou des Idées, telle que semblent l'imposer les nécessités de la vie morale et sociale. Dans une seconde période, cette théorie, désormais acquise, devient principe d'explication des choses et elle est partout appliquée ; mais déjà cette application se heurte à des difficultés de tout ordre, qui ne semblent que partiellement vaincues. Enfin, dans une dernière phase, la théorie des formes subsiste comme une doctrine régulatrice, comme un idéal de perfection rationnelle, mais l'attention du philosophe se tourne de plus en plus vers les choses d'ici-bas, en sorte que le Platonisme, s'il ne change pas d'esprit, change d'aspect d'une manière déconcertante.

La première période.— Les dialogues de la première période, *Apologie de Socrate*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, *Euthyphron*, *Protagoras*, *Gorgias*, abordent avec une décision croissante le problème moral et social sous la forme que les sophistes et Socrate lui avaient donnée. Il s'agit d'abord de savoir ce qu'est une vertu déterminée, beauté, justice, courage, piété, ou bien d'une manière plus générale, ce que c'est que la vertu, ou plus exactement la « capacité ». Pour le savoir, on s'adresse naturellement aux gens compétents ou prétendus tels, aux praticiens et aux professeurs ou aux sophistes, et on leur demande à brûle-pourpoint une défini-

tion de la vertu ou de la capacité qu'ils enseignent. Ils en donnent généralement plusieurs, changeant leurs batteries, quand une première réponse improvisée s'avère absurde ou ridicule, sous la critique de Socrate. Aucune d'elles ne tient, et ce qui résulte de plus clair de la discussion, c'est que le sophiste est incapable de fournir à ses élèves la science qu'il leur promet. L'homme d'action n'est pas mieux partagé, et sa compétence si vantée paraît une aveugle routine. Dans le *Protagoras* et dans le *Gorgias*, Platon s'en prend directement à la sophistique elle-même, à la méthode sophistique, maniée par ses représentants les plus illustres. On les voit en scène, occupés de l'effet produit, attentifs à briller, à déployer leurs talents, agacés peu à peu, puis irrités par les remarques narquoises de Socrate. Protagoras et Gorgias enseignent, le premier toutes les sciences, le second principalement l'art de bien dire et de parler à propos ; mais il apparaît que Protagoras ne peut pas savoir ce qu'il enseigne, et que la rhétorique de Gorgias est un vain bavardage. Et peu à peu l'impression, indiquée d'abord par touches légères, va se précisant ; s'il n'y a pas de vérité, il n'y a pas de loi d'action, pas de morale, ni de politique ; mais il n'y a pas de vérité s'il n'existe pas un ordre des formes immuables, toujours identiques à elles-mêmes, si l'âme humaine n'est rien, si elle périt, sans connaître d'autres châtiments ni d'autres récompenses que ceux d'ici-bas.

Plus tard, le *Ménon*, l'*Euthydème*, les deux *Hippias*, le *Cratyle*, le *Ménéxène* développent des conceptions analogues à l'occasion de problèmes techniques de plus en plus précis. Une politique, une morale, tout ce qui donne une valeur permanente à l'action de l'homme n'est possible que s'il existe un ordre immuable de la vérité et du bien. C'est le problème que

Platon, peut-être encore assez peu riche d'expérience, veut aborder en général dans la *République*. Il a un double aspect. C'est de la disposition de l'âme individuelle que dépend, en définitive, l'ordre de la cité. Mais l'âme individuelle est trop petite pour être connue directement : on considérera donc non l'individu, mais la cité, où les caractères individuels apparaissent amplifiés. Cet artifice est soigneusement choisi pour montrer la solidarité intime qui unit la politique à la morale ; tout de suite l'assaut furieux du sophiste Thrasymaque va en montrer la portée. La vertu, dira ce présomptueux, c'est le libre usage de la force, la satisfaction du désir, la violence mise au service de l'ambition. L'injustice, ajoutera-t-il, est toujours plus forte que la justice et elle rend plus heureux. Mais, répond Socrate, la cité où se déploient ainsi les ambitions est le foyer de la discorde ; d'autre part, l'ambitieux, l'histoire le montre, tombe presque toujours victime de sa propre fureur, comme si une loi fatale de compensation ruinait, à la fin, toutes ses espérances ; l'harmonie, la concorde, c'est le bien le plus précieux, à la fois de l'âme individuelle et de la cité.

Or, cette harmonie se réalise entre termes différents, dont chacun doit jouer le rôle que lui assigne la nature. Dans la cité, ces termes sont les guerriers qui défendent l'État, les travailleurs manuels qui le nourrissent ; ce sont encore les jeunes gens, les adultes et les vieillards ; les hommes libres, les femmes, les esclaves. A chacun de ces termes il faut assigner sa place, qui est définie par la nature. Le problème politique par excellence est celui du recrutement des guerriers et, parmi eux, de ceux qui doivent gouverner la cité. Ceux-là doivent posséder la science politique. Il n'est pas donné à tous de l'acquérir : il y faut, outre les dons naturels, une longue et minutieuse préparation, qui

conduira les hommes choisis jusqu'à l'âge où ils sont réellement capables de commander. Finalement, tout se ramène au problème de l'éducation. Ce problème donne occasion à Platon de passer en revue toutes les sciences et tous les arts et de donner son opinion sur chacun. L'éducation concerne à la fois le corps et l'âme ; elle vise à la fois le cœur et l'esprit, les sentiments et les connaissances. Elle est gymnastique et musique, c'est-à-dire calcul, astronomie et science générale du raisonnement, et aussi formes d'art propres à inspirer à la jeunesse les sentiments utiles à la cité. Elle s'applique à tous les enfants bien constitués de la classe guerrière, garçons et filles ; parmi eux, elle recrute, après une sélection sévère, ceux qui auront mission de diriger, avec une autorité sans limites, l'action de l'État. Cette éducation est technique, et Platon entre dans des détails qui prouvent sa familiarité avec la science de son temps. Pour le drame et la poésie qui pervertissent au lieu de réformer, pour certaines écoles médicales, celles qui abusent des remèdes, il est fort sévère. Mais ce qui importe, avant tout, à ses yeux, c'est l'esprit de ces guerriers, leurs dispositions morales, leur zèle pour la vérité.

Or, cet esprit implique certaines croyances fondamentales qui doivent être imprimées dans l'âme des enfants par la pratique, avant de leur être démontrées par le raisonnement. La plus notable de ces croyances, c'est qu'il existe un ordre éternel du bien et du beau, une vérité certaine que les sens ne nous font pas connaître, et que seuls les yeux de l'esprit dégagés des liens corporels peuvent contempler. Le monde où nous vivons est un monde d'apparences, ombre, reflet, image indistincte et mouvante d'un autre monde, où subsistent éternellement les formes immobiles ; comme les images dans les miroirs ou dans les eaux, comme

l'ombre qui accompagne le corps sont les signes visibles des objets, qu'ils reproduisent imparfaitement. Cette vérité ne se dégage que peu à peu ; elle apparaît d'abord en traits épars ; elle se traduit par des impressions, par des pressentiments, par le sentiment de confiance et de certitude que donne une belle démonstration, un raisonnement exact, par l'enthousiasme que provoque, en une âme bien née, la beauté entrevue.

Puis, tout à coup, elle illumine l'esprit de sa clarté souveraine. Alors apparaît à la pensée le soleil du monde intelligible, la forme du bien ou de l'ordre éternel, la forme de l'harmonie qu'imite imparfaitement tout ce qui est ici-bas. Les sciences diverses semblent alors des étapes, des démarches préparatoires en vue de cette connaissance suprême qui transfigure, lorsqu'enfin l'esprit s'y est élevé, toutes les connaissances fragmentaires et toutes les opinions probables qu'il avait acquises peu à peu. Sensation, opinion incertaine et changeante, opinion vérifiée et contrôlée, fixée par le raisonnement qui enchaîne les unes aux autres les notions, enfin vision directe du vrai, tels sont les degrés de la connaissance. La vérité absolue ne se dégage qu'avec le dernier. Et toujours le sentiment, l'amour, l'enthousiasme accompagnent les démarches de l'âme, qui s'achemine vers le savoir complet.

Le « gardien de la cité » n'est vraiment propre à sa fonction que s'il s'est haussé, de temps à autre, à cette vision sublime d'un ordre supérieur. Quand alors il redescend dans l'arène, il sait, de science certaine, que l'unité de l'État est le suprême bien, que cette unité n'est réalisable qu'en d'étroites limites, en un pays de dimensions médiocres, isolé soigneusement de tous les autres États, qu'elle implique la séparation complète des castes, le pouvoir absolu des sages, la communauté des biens et des femmes, l'édu-

cation commune des enfants, le droit pour les « gardiens » de choisir les plus aptes et d'éliminer impitoyablement les méchants. Platon, dans la *République*, n'a reculé devant aucune des conséquences les plus paradoxales de ses principes. Et le rôle qui appartient aux meilleurs dans la cité appartient dans l'âme à la partie la meilleure, à celle qui siège dans la tête, à l'intelligence pure, dont le désir, la sensation, l'opinion et leurs compagnons aveugles, le plaisir et la souffrance, doivent être les serviteurs dociles.

Il est peu probable que Platon ait jamais cru à la possibilité de réaliser, telle quelle, la cité dont il décrit l'organisation idéale. Ce qu'il nous offre, c'est un modèle, un modèle parfait, suivant lequel on peut critiquer et juger toutes les entreprises sociales. Il ne l'a pas, sans doute, bâti de toutes pièces ; avant lui, d'autres utopistes, notamment les Pythagoriciens Phaléas et Hippodamos, avaient imaginé des constitutions idéales. L'histoire de la Grèce ancienne est toute pleine des hauts faits de législateurs hardis qui entreprirent de reconstruire de toutes pièces un État corrompu : Dracon, Lycurgue, Solon lui-même. Le souvenir de ces grands hommes hantait sans doute la maturité de Platon, comme il ne pouvait s'empêcher de tourner les yeux vers Lacédémone, où un idéal semblable avait pu paraître un instant réalisé.

Les dialogues logiques.— Mais pendant que Platon expose ainsi le rôle de la doctrine des formes dans l'éducation, les difficultés, on le voit au VIe livre, ont commencé à se multiplier. Que sont les formes et où résident-elles ? Comment, s'il existe des formes, l'attribution est-elle possible et quelle communication peut-il exister entre deux formes distinctes ? Comment, enfin, ces formes agissent-elles sur le monde imparfait qui est le nôtre ? Déjà, dans la

République, mais avec plus de précision dans le *Parménide*, on voit quels problèmes logiques la théorie des Socratiques oblige à poser. Il n'est pas très malaisé de démontrer l'existence des formes. Elle semble résulter d'abord du fait même qu'un seul nom s'applique à beaucoup d'individus différents. Elle résulte de ce que la science ne se comprendrait pas s'il n'y avait des essences générales. Mais il est clair également que ces formes doivent constituer un système, qu'une même loi de convenance, d'ordre, d'harmonie, de mesure les gouverne toutes, et que l'Idée du bien est le lien éternel qui unit entre eux tous les objets éternels et toutes leurs images sensibles. Avec les dialogues « logiques », le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Théétète*, le *Philèbe*, avec le *Phédon* et le *Phèdre*, nous sommes jetés parmi les difficultés de la doctrine des formes, et initiés, en même temps, à ses conséquences principales. Platon n'est pas le seul à avoir signalé ces difficultés ; les Cyniques et peut-être les Mégariques les avaient notées, et les uns et les autres ne faisaient que reprendre la discussion ouverte par les Éléates et continuée par les sophistes. Les objets sensibles sont-ils des copies, des imitations des formes ? Mais une copie ne ressemble à son modèle que si modèle et copie ont un autre modèle commun, en sorte que la série des formes risque de s'étendre à l'infini. Un objet sensible reçoit-il quelque influence de la part de la forme ? Mais alors comment la forme peut-elle être présente à la fois dans plusieurs objets sans se diviser ? D'autre part, juger, c'est mettre en rapport des idées, c'est-à-dire des formes différentes, et comment deux formes hétérogènes peuvent-elles communiquer l'une avec l'autre ? Le *Parménide* énonce ces difficultés avec autant de précision que le fera plus tard Aristote, dans les livres

A et N de la *Métaphysique*. Le procédé qu'il emploie pour les formuler est d'une savante étrangeté. On va prendre la forme même que Parménide avait affirmée, celle de l'Être absolu, et, par une analyse rigoureuse, on s'efforcera de déterminer ce qui résulte pour l'idée de l'être et pour les autres idées, des diverses affirmations possibles : les formes sont entièrement séparées les unes des autres ; elles communiquent toutes entre elles ; certaines seulement entrent en communication. Chacune des solutions proposées se traduit, en fin de compte, par une représentation différente du monde. Ici, par la distinction complète des formes, c'est-à-dire par l'immobilité absolue et par l'impossibilité de juger ; là, par leur complète communication, c'est-à-dire par le devenir sans fin et encore par l'impossibilité de juger. Une solution raisonnable ne se découvre que si les formes sont unies entre elles par des rapports définis de convenance et de disconvenance.

Le *Sophiste* et le *Politique* continuent le même travail sans imposer davantage une solution satisfaisante. Il s'agit d'une part de définir le philosophe et de le distinguer de son image déformée, le sophiste, et d'autre part de discerner le vrai politique ou le roi, en l'opposant au politicien et au charlatan. Dans les deux cas, il s'agit peut-être moins de résoudre un problème précis que de définir la méthode par laquelle on peut, en ces matières délicates, espérer quelque certitude. Définir, c'est classer, et classer, c'est d'abord diviser. Mais il y a bien des manières de diviser une même notion. Le procédé le plus simple est celui de la dichotomie. L'opération ressemble à un jeu d'enfant et souvent elle ne réussit pas, soit que les notions initiales aient été mal choisies, soit que l'on ait suivi, à tort, celle des deux branches de la fourche dans laquelle il ne fallait pas s'engager. Tout l'artifice du procédé

consiste dans le droit que l'on se donne de transférer à toutes les divisions successives les propriétés du terme initial, en sorte que la définition apparaît, en somme, comme une division abrégée. Précisée et amplifiée, la méthode donnera plus tard les deux théories de la définition et du syllogisme. Or, au cours de ces essais, Platon a fait une découverte qui figure déjà dans la *République*. La liaison des genres n'est assurée que si, à chaque terme, à chaque genre, s'oppose un genre nouveau, celui de l'*Autre* ou du non-être, qui renferme non seulement le contraire du genre initial, mais l'ensemble de tous les termes différents de lui. Autrement dit, il y a des rapports définis de convenance et de disconvenance entre formes ; et il existe, du même coup, un genre indéterminé, changeant, immense, qui est celui de l'autre ou du non-être relatif. Et c'est précisément là que le sophiste a sa cachette et qu'il se dérobe quand on cherche à le saisir. Son domaine est celui de l'erreur, qui est le non-être, ce non-être relatif, qu'illustre de manière amusante l'énigme du VIIe livre de la *République*.

La science la plus haute de toutes est la « dialectique » ; la forme en est le dialogue. Mais l'objet, c'est de retrouver la dépendance naturelle des notions et des êtres, l'ordre dans lequel ils s'assemblent et se commandent, suivant une hiérarchie à laquelle préside la forme du bien. Ainsi débarrassé des difficultés sophistiques, le philosophe peut se donner tout entier à la solution des problèmes vraiment importants. Ce que la doctrine des formes lui apporte, ce n'est pas tant une explication positive du monde, une science toute faite, qu'une règle pour conduire sa pensée, en matière de science et d'action. Cette règle n'impose que peu de solutions précises ; pour le reste, elle laisse au philosophe la liberté de rêver à sa guise, dans les

matières nombreuses où le doute lui est permis par son ignorance. Très ferme dans ses directions principales, le Platonisme garde souvent, dans le détail, une allure un peu nonchalante; il n'est ennemi ni d'un certain scepticisme, ni d'une fantaisie, mêlée de plaisanterie.

La science platonicienne. — Il faut donc expliquer le monde et régler l'action humaine, deux tâches solidaires, puisqu'à la science il appartient de diriger l'action. Le *Théétète*, le *Phèdre*, le *Phédon*, puis le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* nous font connaître la dernière version de la philosophie platonicienne. Le monde apparaît surtout comme le siège des changements ordonnés. Or, là où il existe de tels changements, il faut toujours une âme. Ce qu'est une âme, nous le savons par notre propre expérience. Pour nous, l'âme implique la sensation, les sentiments du plaisir et de la douleur, la faculté de nous mouvoir et surtout cette faculté plus haute, qui nous permet d'apercevoir les formes. Elle implique encore le désir, l'enthousiasme, une sorte de poussée intérieure qui nous emporte vers le bien et vers la beauté, et qui se manifeste par l'amour. Rien de plus complexe et de plus délicat qu'une âme humaine. Platon, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, a repris, à sa manière, le thème sophistique de l'amour. Belle occasion pour les rhéteurs de déployer leurs séductions verbales, que de chanter l'éloge du dieu Éros, maître des dieux et des hommes, et de sa mère Aphrodite, mère des voluptés. Déjà les anciens philosophes, peut-être aussi les Orphiques, avaient aperçu ce qui se mêle de tragique et de terrible dans l'action de ces divinités, qui sont aussi des forces cosmiques, et sans lesquelles la génération et la vie prendraient fin. Le *Banquet* et le *Phèdre* mettent en scène les différents thèmes que l'on peut développer sur

l'amour. Ce qui ressort des discours de Socrate, dans les deux dialogues, c'est d'abord que l'amour n'est pas le maître des choses, que même il n'est pas un dieu, mais seulement un démon, une puissance supérieure à l'humanité, mais inférieure aux dieux. C'est encore que l'amour, sous toutes ses formes, traduit l'impulsion indéterminée, qui porte l'homme vers une beauté et vers un bien inconnus. Suivant l'objet vers lequel il se porte, l'amour peut être une source de vertu ou de déchéance. Par analogie, nous devons croire qu'il y a des âmes partout où il y a des choses qui changent et qui se meuvent avec ordre, et principalement dans le ciel et dans les astres qui nous offrent le spectacle des changements les mieux ordonnés.

Une âme, chacun de nous en possède une et chacun sait aussi que cette âme ne peut ni naître comme le corps, ni périr avec lui; car elle a en elle-même le principe de son mouvement et de son repos. A la vérité, il est malaisé de démontrer l'existence de l'âme à qui ne la perçoit pas. Mais il y a un argument décisif pour qui croit à l'existence des formes : l'affinité manifeste de l'âme avec les formes immuables, qu'elle a seule la faculté de percevoir. Déjà dans le *Ménon*, Platon avait indiqué cette affinité. Ayant le pouvoir singulier de reconnaître la forme parmi les objets changeants, de percevoir, à l'occasion des figures et des nombres sensibles, l'essence et la nature du nombre et de la figure, l'intelligence humaine a dû quelque part ailleurs, dans une vie antérieure, contempler la forme elle-même dans sa pureté merveilleuse. Elle a comme un ressouvenir d'une autre vie, d'une vie heureuse, dans un monde parfait, auprès des essences éternelles. Comment donner de cette vie passée une image exacte et qui ne soit pas trop grossière ? Platon se reporte pour y parvenir aux mythes orphiques et pythago-

riciens. Non qu'il professe pour l'Orphisme un respect illimité; mais il y trouve un choix d'images, qu'il adapte sans scrupule à son propre dessein. Ces images sont diverses et elles ne s'accordent pas toutes entre elles, encore que l'inspiration des différents mythes platoniciens sur l'immortalité de l'âme et sur la palingénésie soit uniforme, du *Ménon* à la *République*, au *Phèdre*, au *Phédon*, au *Timée*. Mais pour déterminer la nature de l'âme, il n'est pas de meilleur moyen que de regarder les faits auxquels elle donne naissance et qui, sans elle, ne se comprendraient pas : mouvements réguliers des astres, actions du corps humain, telles que génération, perception sensible, mouvement.

En ce qui touche le monde sidéral, Platon, dans la *République*, dans le *Timée* et dans les *Lois*, expose en termes métaphoriques, d'un archaïsme volontaire, imitant les anciens physiciens, un système analogue à celui d'Eudoxe. Peut-être a-t-il sous les yeux, pour en préciser les détails, quelque machine astronomique, un automate construit à l'imitation des phénomènes. Le monde est un ; il se suffit à lui-même et il est divin. Au centre siège la terre immobile et sphérique, pressée contre les axes concentriques autour desquels s'effectue la rotation des cercles sidéraux. Le plus éloigné porte les astres fixes : il tourne d'un mouvement uniforme de l'Orient à l'Occident, en 24 heures, dans le plan de l'équateur. A l'intérieur, dans un plan oblique, on voit les sept disques des planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus, le Soleil, Mercure, la Lune ; chacun tourne avec sa vitesse propre, de l'Occident à l'Orient, en sens contraire du mouvement diurne. La combinaison de ces deux mouvements explique les anomalies apparentes pour l'observateur terrestre, qui voit les planètes décrire non pas un cercle, mais une spirale, et qui croit apercevoir des stations et des rétrogradations là où

il n'y a qu'ordre et uniformité. Au dedans de ce monde au delà duquel il n'y a rien, entre la Lune et la Terre, circulent les météores. Au centre, la terre, creusée de cavernes et de canaux profonds, sert de support à l'espèce humaine, aux animaux et aux plantes produits pour la nourriture de l'homme et pour son utilité ou son plaisir. L'homme est lui aussi composé d'une âme et d'un corps : son âme, sphérique comme le ciel, est logée dans le crâne qui la protège contre les chocs. Ses membres lui permettent de se mouvoir sur le sol hérissé d'aspérités. Les organes des sens mettent l'âme en rapport avec les choses extérieures et toute l'organisation du corps, appareil respiratoire, appareil digestif, squelette, muscles, a été prévue pour placer l'âme dans les meilleures conditions possibles.

Tous ces faits nous imposent de croire à un ordre du monde, à une Providence souveraine qui a tout aménagé pour l'humanité. Mais cette Providence, dont Platon a peut-être le premier prononcé le nom, a bien des visages divers entre lesquels il semble que le philosophe ait hésité, du moins dans les ouvrages qu'il a publiés. Au plus haut degré, c'est la forme immobile du bien et beau ; c'est peut-être le monde idéal où se groupent les formes séparées du devenir et que Platon nomme l'animal ou le vivant en soi. C'est, à un degré inférieur, l'artisan merveilleux qui a fabriqué la machine céleste. Ce sont les dieux subalternes, auxquels il a délégué le soin de construire âmes et corps humains et tous les autres vivants. Mais c'est aussi l'âme du monde qui met en mouvement les disques célestes avec lesquels elle semble se confondre, et ce sont encore les âmes qui vivent dans chacun des corps particuliers. Il est difficile de savoir quelle sorte de réalité Platon attribue à ces principes ordonnateurs. Le *Timée* donne de l'âme du

monde une description curieuse, mais obscure : elle a été faite d'un mélange à deux degrés, le plus intime possible, de deux essences ; l'une immuable, l'autre changeante et divisible, étroitement unies en une troisième, puis reprises et refondues avec elle. Un système complexe de rapports numériques ou de progressions permet de déterminer les nombres suivant lesquels ce mélange a été divisé pour former les différents disques célestes. La description est symbolique assurément, mais elle répond, dans la pensée de Platon, à certains faits positifs, peut-être à la largeur de chacun des disques planétaires.

En tout cas, l'action de toutes ces puissances ordonnatrices, toutes divines à des degrés divers, se manifeste partout par la subordination des moyens aux fins, et par le rapport de convenance entre les différentes parties du tout. Providence, finalité, nature, ordre, bien, raison, rapport, ce sont des mots différents pour une même loi souveraine, qui est à la fois celle de l'être et de l'intelligibilité. Ainsi le Platonisme tout entier est pénétré, dans toutes ses parties, du sentiment du divin, de l'ordre et de la beauté.

Partout d'ailleurs, la puissance de l'ordre se heurte à une résistance singulière que l'esprit constate, mais qu'il tente vainement d'expliquer. Là encore, Platon essayera de préciser sa pensée par des moyens divers. La résistance vient d'abord de l'*autre*, c'est-à-dire du changement désordonné, de l'indétermination logique et de cette nécessité qui unit partout le contraire à son contraire, la condition à ce qu'elle conditionne, le multiple à l'unité. Dans le *Philèbe*, qui paraît bien traduire une des dernières formes de la pensée de Platon, l'autre se manifeste sous l'aspect de l'illimité ou de l'indéterminé, tandis que les principes ordonnateurs sont désignés sous le nom général de limite.

La limite, c'est à la fois la forme et le divin qui en exprime l'action, ou le nombre, qui mieux que tout le reste permet d'en préciser les conditions ; l'illimité, c'est le changement sans loi, ni mesure.

C'est encore le fait brut, impénétrable à la raison que, dans le monde, tout ce qui est occupe une place, s'établit en un certain lieu, sans que jamais nulle part subsiste un espace vide ou un néant dans lequel il n'y aurait plus rien. Ainsi, à l'intérieur du monde où se perpétue le changement, Platon associe de la sorte, avec la nécessité logique et morale fondée sur le meilleur, une autre nécessité plus obscure, fondée tantôt sur la liaison logique du principe et de ses conditions, tantôt sur l'existence de l'espace, tantôt enfin sur le changement et l'indéterminé. Rien de plus trouble et de plus complexe que cette notion de nécessité conditionnelle ; elle a mené Platon à l'étrange théorie de l'espace que nous venons de rencontrer. Il y a sans doute, dans le *Timée*, un souvenir de la notion d'espace vide, telle que l'ont définie les atomistes. D'un pareil espace nous croyons avoir une intuition, une sorte de vision indistincte. Nous pensons même pouvoir établir son existence par le raisonnement. Mais intuition et raisonnement ont ici un caractère qui n'est pas de bon aloi, car cet espace, nous ne pouvons nous le représenter, si nous essayons d'en préciser la nature, que rempli par une substance matérielle. Et, en même temps, le fait du changement nous oblige à constater que dans le même lieu des objets différents se succèdent sans relâche, sans jamais s'y fixer.

Ainsi le monde platonicien ne diffère, en apparence, que par des détails infimes de ceux que les devanciers de Platon avaient décrits. Pourtant, en fait, une grande nouveauté le transfigure : un ordre éternel le domine de loin, comme le modèle auquel il s'efforce de res-

sembler. En lui, le divin est entré sous la forme des âmes, du Démiurge, des dieux subalternes. L'univers de Platon est pénétré de finalité et d'harmonie : la vision du monde est devenue religieuse dans son essence même. Cette religion n'est plus superstition, mythe obscur et mystérieux ; elle est la clarté même, l'ordre, la beauté vivante dans les choses, où le regard du savant va la chercher. Le monde idéal, l'empire des formes ne subsiste plus qu'à sa limite, comme une règle, comme une loi, comme un principe ordonnateur dont il suffit à la pensée du sage d'avoir un jour pris conscience, pour en demeurer illuminée à jamais.

Les dernières formes du Platonisme. — Maintenant Platon peut reprendre, dans un esprit nouveau, les hypothèses qui l'avaient d'abord séduit. La science ? Elle n'est ni la sensation changeante, ni l'opinion arbitraire qui ne peut se défendre raisonnablement. Elle est parfois certitude absolue, vision directe de la vérité, si éblouissante et si splendide, que l'esprit en y parvenant perd conscience de lui-même et demeure comme éperdu d'admiration. Elle est encore et le plus souvent opinion, mais opinion vraie, bien fondée, capable de se justifier par le raisonnement. La certitude totale n'est possible qu'en de rares instants, lorsqu'il s'agit des formes les plus hautes. L'opinion vraie nous est seule accessible lorsqu'il s'agit des choses qui changent, des objets complexes, comme le sont presque tous ceux qui nous apparaissent. Telles sont les conclusions du *Théétète*, qui semble résumer les résultats de toute une longue enquête sur les conditions du savoir.

Étudier les faits avec un soin méticuleux, les comparer entre eux, tenter de les comprendre en les comparant à la notion du bien, telle est la tâche à laquelle Platon, sûr de ses principes, s'est finalement consacré. Il ne parlera plus guère maintenant des formes et des

Idées : il sait que l'ordre éternel existe, sans contestation possible, et que nous pouvons nous reposer en lui. Mais à l'Académie on étudiera, toujours avec plus de précision, les mouvements des astres, les diverses espèces de mouvements, de haut en bas, de bas en haut, de droite à gauche ou inversement et le mouvement circulaire. Pour les expliquer, on admettra que chaque corps du monde a sa place marquée dans l'ensemble et qu'il tend de lui-même à rejoindre, quand il en est éloigné. On admettra, pour le mouvement circulaire direct ou rétrograde, des âmes bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire des principes moteurs doués d'intelligence et capables d'agir en vue d'une fin. C'est le thème que développe le xe livre des *Lois*.

Ce sont là les notions qu'il convient, par une éducation appropriée, de graver dans l'esprit du législateur et du politique. Maintenant, on ne décrit plus la cité idéale, et sans doute irréalisable, qui hantait la pensée du théoricien. L'homme qui écrit les *Lois* sur le déclin de sa vie s'est heurté, en Sicile, aux difficultés de l'action. Peut-être a-t-il eu l'espérance d'être le législateur de Syracuse et avons-nous, sous les yeux, l'adaptation littéraire de ses projets, après l'échec. Il sait que les principes demeurent inefficaces, s'ils ne se formulent pas en lois particulières. Il sait que chaque texte de loi doit être précis, et qu'il faut aussi prévoir, en le rédigeant, le caractère des magistrats chargés de l'appliquer et les sanctions dont ils disposeront. Il a eu lui-même sous les yeux les textes de bien des lois particulières, celles d'Athènes, de Lacédémone, de la Crète, de la Sicile et peut-être de l'Egypte. Il ne cherche plus à étonner, mais à indiquer dans chaque cas les solutions humainement possibles. Il se propose de définir, non plus le bien, mais le meilleur dans des conditions données. L'œuvre est immense, d'une densité,

d'une richesse admirables ; elle contient, par endroits, quelques-uns des plus beaux textes de la littérature grecque. Notamment, jamais les vices de la démocratie n'ont été dépeints en termes plus saisissants que dans l'allégorie des matelots révoltés. Partout, on sent l'horreur de Platon pour les excès symétriques du gouvernement populaire et de la tyrannie d'un seul. Il y a bien de l'amertume en maint passage. Mais quelque déception que l'action lui ait apportée, Platon n'a pas un instant perdu sa foi dans l'ordre divin et dans l'intelligibilité foncière des choses. Nous sommes loin des principes absolus de la *République* ; pourtant, l'unité de l'État demeure le but principal de la législation, et le problème de l'éducation du politique domine toute la recherche. Mais l'État qui occupe le philosophe est un État réel, qui passera peut-être par les vicissitudes que l'histoire rapporte des États doriens. L'empire de la raison, la liberté et l'amitié réciproque des citoyens ne se peuvent réaliser que dans une constitution qui mêle, à l'absolutisme monarchique des Perses, la démocratie radicale des Athéniens. L'on renoncera à la communauté des femmes, des enfants et des biens, à l'égalité absolue ; mais pour maintenir l'ordre établi primitivement par la volonté d'un seul, on organisera un système de surveillance étroite à l'égard de tous les citoyens. Les *Lois* contiennent les dispositions fondamentales que le collège des gardiens est chargé de maintenir en vigueur, avec une autorité illimitée. Les mariages, la procréation et l'éducation seront contrôlés minutieusement. Toutes les fautes seront punies avec une sévérité implacable, surtout celles qui concernent la religion. Plus que jamais, Platon est convaincu de la nécessité de l'ordre religieux ; s'il en fait, avec une éloquence par moments sublime, la théorie, il n'a pas moins de souci des moindres détails du cérémonial et

du rituel. Le divin n'est jamais séparé de la vie ; il en pénètre, il en purifie tous les épisodes. La politique platonicienne s'achève ainsi en une théocratie rigoureuse.

C'est le temps, sans doute, où, dans son enseignement, Platon avait, pour employer les mots d'Aristote, remplacé les Idées par les Nombres. Aucun texte précis des *Lois* ne nous autoriserait à admettre une pareille transformation. Mais le *Philèbe*, qui est antérieur, et où Platon exprime peut-être sa dernière pensée touchant les choses morales, est plus révélateur. Le problème de la vie n'a pas changé. La recherche du plaisir peut-elle suffire à guider l'action ? La réponse est sans réplique : le plaisir est, par lui-même, indéterminé ; il naît sans doute de la satisfaction du désir ; mais un désir satisfait appelle un nouveau désir, en sorte que chercher le plaisir est une tâche sans fin, qui ressemble à celle des Danaïdes. La vérité, c'est que le plaisir ne peut, à lui seul, donner un but à l'activité de l'homme. En fin de compte, en toutes choses, on peut discerner quatre principes : ce qui change sans mesure, l'indéterminé (par exemple les sentiments humains ou le devenir), la limite ou la détermination qui fixe un ordre immuable, le mélange de ces deux termes, et enfin le principe du mouvement, c'est-à-dire l'âme. De la limite, Platon donne des exemples pris dans l'ordre mathématique, le double, l'égal, l'impair. On a discuté abondamment la question de savoir dans laquelle de ces catégories doivent entrer les formes ; mais il n'est question, dans le *Philèbe*, que du monde sensible, de celui où nous vivons ; or, ce qui définit l'action raisonnable, comme la santé, c'est l'ordre, la proportion régulière, le rapport défini qui donne aux éléments constitutifs d'un composé leur exacte valeur relative, de telle sorte que le composé soit le plus stable et le plus beau qui se peut.

Dans son école, il se peut que Platon soit allé plus loin dans cette voie. Il a dû procéder à la manière d'un professeur : il a fait des leçons et il en a fait faire par ses élèves ; il a distribué à ses auditeurs des cahiers, où se trouvaient résumés en termes techniques et précis les faits qu'ils devaient connaître. Aristote cite quelques-unes de ces dissertations pédagogiques. Ce qui nous en donne le mieux l'idée, ce sont sans doute les *pragmateiai* d'Aristote, imitateur sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, des méthodes de son maître. Ces exposés avaient une allure scolaire et parfois pédante ; les théories sur les nombres y jouaient un grand rôle. Mais Aristote confond sans doute avec les doctrines propres de Platon celles que ses disciples en avaient déduites.

Ainsi la philosophie de Platon est une sorte d'éclectisme, une synthèse réfléchie de tous les résultats dégagés par la spéculation antérieure ou contemporaine. Elle est prodigieusement complexe dans le détail et variée dans ses applications, comme dans ses procédés d'expression. Cette philosophie est à la fois une science et une œuvre d'art. Elle est changeante et nuancée, plus qu'aucune autre, puisqu'elle reflète l'évolution d'un esprit constamment attentif aux faits et aux doctrines, et toujours soucieux de se perfectionner et de se corriger lui-même. Elle est personnelle plus qu'aucune autre, étant l'ouvrage d'un artiste prodigieux ; mais elle utilise des éléments pris un peu partout ; elle est le fruit d'un travail collectif, de celui d'une école, où ont collaboré étroitement des esprits de nature et de formation très différentes. Œuvre unique, inimitable, que personne n'a jamais refaite, et dont Aristote lui-même, le plus grand des Platoniciens, n'a pas su mesurer toute l'originalité.

Les Platoniciens. Speusippe, Xénocrate, Héraclide. —

Le neveu de Platon, Speusippe, lui a succédé à la tête de l'Académie (de 347 à 339-8). Ce choix fut critiqué : Speusippe se distinguait par ses vertus, plus que par ses talents. On le disait lourd et pédant. Il paraît avoir amputé le Platonisme de sa métaphysique pour l'orienter vers les recherches techniques, où son application faisait merveille. Il semble avoir restitué une certaine valeur à la connaissance sensible qui, d'après lui, mérite aussi le nom de science. Il laissait tomber les idées, pour ne parler que des nombres. Il refusait de confondre l'un, le bien et la raison.

Xénocrate, le successeur de Speusippe, qui a dirigé l'école de 339-8 à 315-4, paraît avoir eu plus de talent. Comme Speusippe, il s'applique aux spéculations sur les nombres ; il a trouvé, ou retrouvé, une curieuse sorte d'atomisme mathématique qu'il développait avec une grande variété d'arguments.

Certains raisonnements mathématiques de Xénocrate ont une importance historique considérable, puisqu'ils guideront les premiers pas du calcul infinitésimal. Une grandeur géométrique, point, ligne ou surface, disait-il, est nécessairement constituée d'éléments indivisibles de même nature qu'elle. Par exemple, une ligne ne peut pas être composée de points, mais seulement de petites lignes indivisibles ; de même une surface ne peut pas être faite de lignes, un volume ne peut pas être fait de surfaces, mais seulement de volumes très petits. Xénocrate ajoute que la réalité suprême est formée par des nombres-idées, intermédiaires entre les idées platoniciennes et les nombres arithmétiques. Ces nombres à leur tour tirent leur origine d'un principe mâle, qui est l'un, et d'un principe femelle, la dualité ou Dyade indéterminée. Xénocrate est convaincu de l'unité de l'univers et de son caractère divin ; mais le divin se manifeste en lui sous trois

formes : dans le ciel, qui est le domaine de Zeus ; dans la région au-dessus de la lune, qui est celui des Olympiens ; enfin dans le monde sublunaire où règnent des démons tantôt bons, tantôt malfaisants. Xénocrate développait ces principes en une forme scolaire, multipliant les divisions, spécialement les divisions en trois parties. L'âme, qu'il s'agisse de l'âme du monde ou de l'âme humaine, est définie par des rapports numériques. Il y a une âme bonne et une âme mauvaise et une Providence, qui fait partout régner la finalité.

Héraclide.— Le plus indépendant des platoniciens est probablement Héraclide du Pont, qui n'a pas été scolarque, probablement en raison de cette indépendance même. Il a surtout composé des dialogues, presque exclusivement mythiques, dont Cicéron estimait le mérite littéraire. Chacun d'eux comportait une affabulation romanesque et mettait en scène de nombreux personnages. Ce qui, dans le Platonisme, a frappé cet esprit mobile et curieux, ce sont les récits relatifs à la destinée de l'âme après la mort et à la palingénésie. Deux de ces dialogues, l'*Abaris* et l'*Empedotimos*, ont eu un grand succès. Tous deux rapportaient les incarnations successives d'une âme et ses visions merveilleuses, au cours d'un voyage dans le monde céleste et dans les enfers.

Ce romancier avait une physique originale, empruntée peut-être en partie au Pythagoricien Ecphante. Il affirmait la rotation de la terre autour de son axe. D'autre part, il disait les corps composés de particules « isolées » (*anarmoi ogkoi*) que venait unir une action divine ou une Providence. Cette conception, sur laquelle nous sommes mal fixés, paraît avoir été reprise par le médecin Asclépiade.

Les derniers livres de la Métaphysique. — Les livres A, M et N de la *Métaphysique* d'Aristote contiennent

un exposé fort complexe de doctrines platoniciennes, sur lesquelles la lumière n'est pas faite encore et qui sont peut-être celles de Xénocrate. Ces doctrines paraissent répondre à un problème que Platon avait lui-même posé : Quand des termes constituent une série, de telle sorte que chaque terme implique celui qui le précède, il ne peut pas exister de forme générale de la série ; tel est le cas de la série arithmétique des nombres. Cette série est illimitée : elle peut toujours être accrue par l'addition d'une unité ; elle ne comporte pas de dernier terme. On ne peut, dans ces conditions, parler d'une idée ou d'une forme, ni pour la série, ni pour chaque nombre en particulier. Cependant si le nombre, comme il n'est pas douteux, répond à quelque chose de réel, il faut, en dehors des nombres mathématiques, d'autres nombres plus parfaits, qui contiennent en eux-mêmes l'essence du nombre.

Des autres Platoniciens, Polémon (scolarque de 315-4 à 270-9), Cratès (270-9-268-4), Crantor, Hermodore, nous ne savons presque rien de précis. Ils semblent avoir simplement commenté les œuvres du maître et défendu, contre l'outrance des Cyniques et des Stoïciens, la morale raisonnable et modérée de Platon.

Chapitre V

ARISTOTE ET SES DISCIPLES



Transformation du monde grec. — Pendant que le Platonisme évoluait ainsi, le monde grec subissait une transformation profonde, que l'on tient d'ordinaire pour une décadence et qui n'est peut-être qu'un renouvellement. Les vieilles cités s'étaient effritées une à une : leurs rivalités et les querelles intérieures les avaient lentement épuisées. Les croyances anciennes s'y affaiblissaient à vue d'œil et la critique des philosophes contribuait à en précipiter la ruine. D'autres croyances, venues du pays barbare, refoulaient avec une vigueur croissante les cultes nationaux traditionnels.

Cependant, au nord de la Grèce, en Macédoine, autour de Pella, une jeune civilisation barbare, plus semblable à celles de l'Orient qu'à l'hellénisme, s'était développée avec des tyrans énergiques, Amyntas et Philippe. Ces autocrates avaient formé une force militaire redoutable ; leurs regards se tournaient vers la péninsule grecque, où ils s'efforçaient par tous les moyens de prendre pied.

Vie d'Aristote. — Or, parmi les auditeurs de Platon, l'un venait de Macédoine. C'est le jeune Aristote, né en 384-3, qui joue dans le *Parménide* le rôle d'un au-

diteur muet, et qui, pendant vingt ans, jusqu'à la mort de Platon, a été son élève assidu. Il était fils d'un médecin grec, natif de Stagire en Chalcidique, puis établi à Pella, où il avait été le médecin d'Amyntas II et le protégé d'Antipater, le tout-puissant confident de Philippe. Aristote a passé ses dix-sept premières années en Macédoine, puis il est venu à Athènes pour s'instruire et il est entré à l'Académie, qu'il a quittée, à près de 40 ans, en 348-7. Nous ne savons rien de ces années de formation. On a conjecturé qu'Aristote avait suivi l'enseignement d'Isocrate, en même temps que celui de Platon. En tous cas on ne peut guère croire qu'un homme si prodigieusement intelligent et d'un esprit si actif, ait pu demeurer pendant vingt ans l'élève de Platon, sans prendre une part notable aux travaux de l'Académie. A la mort de Platon il se rendit, avec Xénocrate, à Assos en Troade, où il retrouvait les platoniciens Erastos et Coriscos. Le neveu du second devait devenir dépositaire de ses manuscrits. Par eux peut-être il fut mis en relation avec Hermias, un aventurier de basse origine, devenu tyran d'Atarneus, une cité voisine d'Assos. Aristote demeura trois ans à Assos, où il épousa Pythias, nièce et fille adoptive du tyran. Après un court séjour à Lesbos, il partait en 342 pour Pella, en Macédoine, peut-être chargé par Hermias d'un mission politique auprès de Philippe. Il devait y rester jusqu'à l'avènement d'Alexandre, dont Philippe lui confia l'éducation. Parmi beaucoup de difficultés que l'on devine, Aristote a mené à sa fin cette éducation princière, et il est resté en bons termes avec son élève. Quand Alexandre monte sur le trône en 335-4 et commence sa vertigineuse carrière de roi, Aristote regagne Athènes, et là, au lieu d'entrer dans l'Académie, avec Speusippe, il ouvre lui-même une autre école dans le quartier du

Lykeion, l'école péripatéticienne. Il y est bientôt entouré d'élèves, dont les plus notables, Eudème de Rhodes, Théophraste, Callisthènes, Ménon, ont déjà sans doute travaillé avec lui à Assos. Il y vit jusqu'à la mort d'Alexandre, en 323, grâce à la protection d'Antipater et du parti macédonien. Mais quand Alexandre a disparu, ses ennemis reprennent courage : Aristote se sent menacé ; il quitte précipitamment Athènes pour Chalcis en Eubée où il meurt en 322, à 63 ans, d'une maladie d'estomac.

Par ses origines, Aristote a un horizon intellectuel plus large que celui de la plupart des Athéniens. Fils de médecin, il a vécu dans sa jeunesse près d'une officine médicale, et ses premiers souvenirs se rapportent à l'art du praticien. Étranger, il a vu de près des régimes politiques profondément différents de celui qu'il connaît à Athènes. Sa formation première le libère de beaucoup de préjugés familiers aux Athéniens. Mais il est venu assez tôt à Athènes pour en assimiler pleinement la culture et pour en fixer, en traits impérissables, les caractères essentiels.

Œuvres d'Aristote. — Il a composé, comme Platon, deux sortes d'œuvres : des dialogues, écrits de jeunesse destinés au public et dont l'antiquité a vanté le style, et des écrits d'enseignement rédigés pour l'école et pour elle seule. Nous avons perdu les dialogues et il ne nous reste plus que de très nombreux écrits destinés à l'enseignement.

Les dialogues, l'*Eudème* (sur l'âme), le *Gryllos* (sur la rhétorique), autant qu'on en peut juger par les analyses et les extraits qui nous en sont parvenus, étaient écrits à l'imitation de ceux de Platon, et ils développaient des doctrines purement platoniciennes. Les *Pragmateiai*, destinés à l'enseignement, étaient sans doute des notes assez sèches, rédigées par Aristote, puis

confiées aux copistes, et que l'on distribuait aux élèves par rouleaux correspondant à peu près à l'étendue d'une leçon. La rédaction en est fort inégalement poussée. Notre collection comprend des textes d'âge différent, et probablement parfois des versions différentes d'une même leçon. Aristote avait sans doute réuni lui-même en recueils plus étendus plusieurs de ces exposés, suivant la nature des matières traitées. Après sa mort, ses élèves mirent en ordre toute la collection, donnant aux différents recueils les titres sous lesquels ils nous sont parvenus. Les petits ouvrages d'histoire naturelle nous donnent une idée de l'état primitif de la collection entière, avant l'œuvre d'adaptation faite par les disciples.

Les principaux traités sont : *Histoire des animaux*, *Naissance des animaux*, *sur le Ciel*, *sur la naissance et la mort*, *Physique* (8 livres), *Métaphysique* (14 livres), ainsi nommée parce qu'elle faisait suite à la Physique dans la collection, *Éthique à Nicomaque*, *Politique*, *Rhétorique*, *Poétique*, *Topiques*, *Catégories*, *Premiers et seconds Analytiques*, *du Discours*, *Réfutation des Sophismes*, *Collection des constitutions*. D'autres textes, peut-être des œuvres d'école, s'ajoutèrent à cette liste imposante : les uns, comme l'*Éthique* rédigée par Eudème de Rhodes, y ont peut-être pris place dès l'origine. D'autres y furent sans doute adjoints un peu plus tard, comme la *Grande Morale*, les recueils pythagoriciens et les travaux de *Mécanique*. Mais l'ensemble de la collection actuelle ne comprend que des écrits nés dans l'école et inspirés de son esprit. L'érudition moderne a tenté, avec plus ou moins de bonheur, de discerner dans cette œuvre immense des couches successives et de distinguer les étapes du développement de la pensée d'Aristote. D'une manière générale, elle admet, pour l'*Éthique* et pour la *Métaphysique*, une

première rédaction encore toute platonicienne, puis une revision, destinée à uniformiser le vocabulaire et à faire disparaître les dernières traces de la théorie des formes.

Caractères généraux. — En effet, ce qui frappe d'abord à la lecture de ces textes, c'est la surprenante uniformité du vocabulaire. Ce vocabulaire est de la plus extrême précision et rigueur technique ; il ne varie guère et ses variations sont insignifiantes. Bien qu'un long délai ait été évidemment nécessaire pour mettre sur pied une œuvre aussi considérable, il faut admettre que toutes les idées maîtresses d'Aristote étaient fixées, quand il a entrepris de les faire connaître à ses disciples. En second lieu, c'est le caractère dogmatique ou pédagogique de toute l'œuvre et cette allure de résumé définitif. On ne connaît guère dans toute l'histoire de la pensée que saint Thomas, imitateur d'Aristote, qui ait avec une pareille assurance entrepris de dire ce qui est. L'autorité, une autorité plus forte d'être calme, est un trait dominant de la pensée d'Aristote. C'est enfin l'immense variété d'une doctrine qui embrasse vraiment, à l'exception des seules mathématiques, l'ensemble de toutes les connaissances humaines. Le cadre tracé par Aristote, peut-être après Démocrite et Platon, est d'une ampleur extraordinaire : les moyens de connaître, le ciel, la terre, tout ce qui vit, les hommes, leurs institutions politiques, leurs actions, leurs arts et leurs procédés techniques, le tout traité à fond avec une prodigieuse abondance de détails. Cadres si naturels et si solides que nous n'en avons pas depuis lors trouvé de mieux appropriés.

Pour le fond, le trait le plus apparent est la coexistence d'une collection immense de faits de toute nature et d'un certain nombre de doctrines ou de formules, destinées à les assimiler et à en faire la synthèse. Ce

qu'Aristote appelle Philosophie première, Physique, Éthique, Politique, c'est toujours une doctrine destinée à offrir des cadres invariables à des matériaux d'une abondance quasi infinie. Ces théories générales fournissent au philosophe des moyens de classification plutôt que des explications proprement dites.

Les éléments dont il dispose sont de plusieurs sortes : faits astronomiques ou physiques, faits biologiques, faits politiques ou juridiques, faits empruntés aux diverses techniques, et enfin, plus qu'on ne le dit souvent, observations directes, prises sur le vif au cours d'une expérience variée de l'humanité. Aristote se renseigne d'abord chez les auteurs antérieurs, surtout, semble-t-il, chez les Platoniciens, chez Hippocrate, chez Démocrite. A leurs observations dont il ne néglige aucune, il ajoute ses remarques propres et celles de ses collaborateurs, comme on le voit par l'*Histoire des animaux*. Pour les faits historiques, il a vraisemblablement sous les yeux non seulement les œuvres des historiens antérieurs, mais aussi les sources originales, comme celles dont il fait état dans la *Constitution des Athéniens*. Une si vaste enquête ne peut être l'œuvre d'un seul : elle implique de nombreux collaborateurs, Grecs ou étrangers.

Quant au cadre lui-même, et c'est d'ailleurs ce qui en fait la solidité apparente, il est fourni par quelques réflexions très simples, les unes tirées de l'observation la plus banale, les autres de l'étude attentive des êtres vivants et de leurs fonctions principales. Ces réflexions ont amené Aristote à écarter d'abord, non sans hésitation au début, une certaine interprétation de la théorie des formes qui paraît avoir été, du moins momentanément, celle de Platon. Partout, dans le monde visible, la forme semble unie d'une manière étroite à la chose qu'elle façonne. La forme de la

scie n'est pas donnée ailleurs que dans la scie, et, si l'on peut dire qu'elle existe d'une certaine façon dans l'esprit du forgeron qui façonne la scie, ce n'est pas de la même manière que dans la scie elle-même. L'art humain réalise toujours une forme dans une matière appropriée, et la nature procède apparemment d'une façon analogue. Imaginer un monde de formes séparées, c'est tomber sous des arguments logiques irréfutables, comme celui du « troisième homme », auquel modèle et copie sensible doivent, pour se ressembler, participer également. Et c'est rendre impossible toute explication raisonnable des choses.

Matière et forme. Les quatre causes. — Ce que nous avons partout sous les yeux, ce sont des objets, naturels ou artificiels, mais qui apparaissent comme constitués d'une manière identique ; ce sont des êtres concrets, des individus, des choses distinctes les unes des autres. Il n'existe évidemment que des individus, et, séparées, les formes ne sont rien de réel. Chacun des individus, quel qu'il soit, objet fabriqué par l'homme, être naturel, astre, animal ou plante, est une chose complète, c'est-à-dire composée d'une matière et d'une forme inséparables autrement que par abstraction. Une telle chose individuelle est une substance, et il n'y a rien dans le monde que des substances. Les genres, les qualités, les déterminations n'existent que dans les substances, ou bien, mais d'une façon toute théorique, dans les esprits qui les conçoivent.

Une matière, pour Aristote, c'est parfois et même souvent une substance matérielle, au sens moderne du mot : du bois, des pierres, du bronze. Mais l'analyse découvre dans cette notion simple d'autres éléments : la matière est l'indéterminé, par rapport à la forme qui vient en préciser les contours. Même, par métaphore, toute chose relativement indéterminée,

un mot, une phrase, un discours, une passion peut être appelée matière, quand on songe à la forme qui la déterminera. Bien plus, la matière, c'est encore ce qui change, ce qui est instable, par opposition à la forme qui, relativement, ne varie pas.

Or, entre cet élément indéterminé et changeant et la forme elle-même il y a une relation étroite, comme entre la condition et le conditionné. On ne peut pas faire une scie avec de la laine ; pour une maison, il faut du bois et des pierres ; pour une statue, du bronze ou du marbre ; pour un corps humain, des os et de la chair ; pour le langage articulé, des voyelles et des consonnes. Cette liaison, déjà manifeste dans les produits de l'art humain, combien elle est plus étroite encore dans ceux de la nature ! La matière et la forme sont partout unies par un lien indissoluble ; le « camard » ne peut se réaliser que dans une matière : le nez.

Mais, dans chaque individu, on découvre plusieurs degrés de liaison. Certaines liaisons sont propres à tel ou tel individu, et il semble que leur présence définisse l'individualité elle-même. Callias, par certains traits de sa nature, ne ressemble à aucun autre être individuel ; par d'autres, au contraire, il est analogue à tous les hommes ; il y a enfin, en lui, à chaque moment, des caractères qui ne sont pas unis à sa nature propre et peuvent en être séparés, sans dommage pour son essence : par exemple, il est aujourd'hui vêtu de blanc. La substance comporte donc des « accidents » individuels, propres à l'individu, unis à son essence, d'autres « accidents » propres à tous les individus de même espèce, mais toujours réalisés seulement dans des individus et enfin des accidents fortuits qui ne tiennent ni à l'essence individuelle, ni à celle de l'espèce.

De toutes ces déterminations, seules celles qui appartiennent à des groupes d'individus, par exemple

à tous les animaux, à tous les hommes, c'est-à-dire à des genres ou à des espèces, sont objets de science. Par là se justifie cette double affirmation : il n'y a de réel que les individus ; il n'y a pas de science de l'individu, mais seulement du genre et de l'espèce.

Le genre et l'espèce, au regard de l'individu, ont en quelque sorte une réalité inférieure ou dégradée : ce sont des êtres du second ordre, qui ne peuvent être aperçus que dans les individus, en lesquels ils se réalisent. En eux-mêmes, le genre et l'espèce échappent au changement et le changement n'a lieu que dans les individus. Cependant, le changement n'est pas moins réel que l'individu. La science ne peut donc pas le négliger pour contempler des formes pures. Mais elle est forcée de pousser plus loin et de considérer, non seulement les conditions du changement, mais la cause qui le détermine et la fin vers laquelle il tend. La statue implique une matière, le bronze ou la pierre, une forme, celle d'Hermès ou de Zeus ; un sculpteur qui travaille la matière ; une fin, en vue de laquelle il s'applique à son ouvrage.

La cause motrice et la cause finale sont, dans les œuvres de l'art, extérieures aux objets qu'elles meuvent. Chez le statuaire, c'est l'idée qu'il s'efforce de réaliser et qui réside d'abord dans son esprit. Mais, dans les objets naturels, il n'en va pas de même : ici la cause motrice apparaît sous un double aspect : elle est extérieure à l'objet, dans le cas de la naissance ou de la génération ; mais, une fois engendré, l'être vivant se développe et se meut de lui-même par un principe intérieur de mouvement qu'on appelle une âme. De même, la fin pour un être vivant, c'est la forme achevée, vers laquelle il tend spontanément ou volontairement. Elle lui reste idéalement extérieure, tant qu'elle n'est pas atteinte. Or, cette fin suppose le plus souvent un

ensemble de conditions complexes, sans lesquelles elle ne pourrait pas se réaliser. Par exemple, étant donné que l'être vivant doit se mouvoir, il lui faut des os pour assurer la rigidité du corps, des tendons pour leur imprimer le mouvement, des articulations pour se plier ; étant donné la vision, il faut un feu dans l'œil, des enveloppes protectrices pour l'abriter et un milieu diaphane, au travers duquel circuleront le feu visible des objets et celui de l'œil. En d'autres termes, le système des conditions joue à la fois au dedans de chaque être individuel, au dedans de chacune de ses parties, et il joue encore au travers de l'ensemble des êtres auxquels il impose un certain ordre hiérarchique de succession et une solidarité étroite, dans une infinité de directions variées.

Tout ce mécanisme est gouverné par la loi du meilleur. Ce qui se réalise, c'est toujours le meilleur, non pas le meilleur absolument, mais le meilleur tel qu'il peut se manifester, dans les limites tracées par le mécanisme conditionnel. Et la cause finale apparaît sous la forme d'une idée ou d'une conception chez les êtres pensants, mais elle apparaît aussi partout, sous la forme d'une liaison naturelle, qui n'implique pas de pensée, à tout le moins de pensée distincte. Quant à la cause motrice, elle réside, soit dans l'individu lui-même, quand il se meut spontanément, quand il est vivant, soit en dehors de lui, quand il est mû par un autre. Expliquer, c'est indiquer non une seule cause, mais les quatre causes et principalement la forme et la fin qui commandent tout le reste.

Ce cadre, à le bien prendre, est tout platonicien. Aristote a fait de Platon une critique sévère, parfois injuste. Mais cette critique, ne l'oublions pas, s'exerce à l'intérieur même de l'Académie, dont Aristote ne s'est jamais considéré comme entièrement détaché ;

elle ne fait que relever des difficultés dont les plus graves n'avaient sans doute pas échappé à Platon et qu'il s'était efforcé d'éliminer dans ses derniers écrits.

L'analytique aristotélicienne. — Il est probable qu'Aristote a mené de front cette reconstitution théorique du Platonisme et la réforme, ou plutôt la mise au point de la logique de Platon. Autant que son maître, il est convaincu que l'esprit peut atteindre en certains domaines une vérité absolue et définitive. Cela est possible là où la matière est absente, s'il existe des cas de ce genre, ou bien là où elle garde, comme il arrive pour les astres et les êtres du monde céleste, ou pour les objets mathématiques, une pureté supérieure. Cela est possible encore pour les genres et les espèces, quand l'esprit fait abstraction des différences individuelles. Ailleurs, la science ne parvient pas à une complète rigueur, mais elle peut raisonner sur le cas le plus fréquent, sur celui qui se réalise d'ordinaire, sauf les exceptions imprévisibles que l'expérience seule révélera.

Toute la logique d'Aristote est fondée sur les mêmes principes que sa physique et sa biologie. L'individu est une réalisation de l'essence. Outre les accidents individuels, il comporte des déterminations qui sont unies à son essence par un lien nécessaire. On pourra donc, sachant à quel genre, c'est-à-dire en fait à quel groupe un individu se rattache, conclure qu'il possède les caractères communs au groupe tout entier. Par exemple, l'homme est un animal qui ajoute aux propriétés génériques de l'animal certaines différences spéciales qui le caractérisent ; l'observation montre que de toutes ces différences (station droite, possession des mains, langage articulé, etc.), la plus importante, celle qui commande toutes les autres, ou qui en est la cause finale, est la présence de la raison en lui ;

l'homme est, dira-t-on, un animal raisonnable, et cette définition, par le genre et la différence génératrice de l'espèce, permet de le distinguer, d'un mot, de tous les autres êtres vivants. De telles définitions sont obtenues grâce à la réflexion qui discerne les caractères communs ou les essences, et grâce à l'observation qui révèle le caractère spécifique. On pourra donc, d'une part, raisonner sur les individus en leur attribuant les caractères de l'espèce, et sur les espèces, en les rattachant aux genres, desquels elles dérivent.

Et ce raisonnement, toujours identique dans sa nature, prendra plusieurs aspects, suivant qu'il est complet ou parfait, ou suivant qu'il est plus ou moins imparfait. Le raisonnement parfait rattache l'individu à son espèce et lui attribue les caractères essentiels de son espèce : c'est ce qu'Aristote appelle le syllogisme, ou « discours tel, que certaines choses étant posées, une autre chose en suive, d'une manière nécessaire ». Socrate est un homme ; tous les hommes sont mortels ; donc Socrate est mortel. Plus tard, on essayera d'interpréter ce raisonnement, soit en considérant l'extension des notions, soit en considérant leur compréhension. Ce n'est pas, semble-t-il, sur ce terrain que se place généralement Aristote. L'espèce est présente, pour lui, dans l'individu ; par suite, les caractères permanents de l'espèce, ceux sans lesquels elle ne serait pas donnée, y sont également présents.

L'observation révèle d'ailleurs que ce raisonnement-type peut être énoncé sous plusieurs formes diverses qu'Aristote appelle déjà des figures. Il y en a trois, suivant le rôle que joue dans le syllogisme le terme principal, l'espèce, dont on déduit le caractère cherché. Aristote procède par une double méthode à la fois empirique et constructive. On constate que, dans tout syllogisme parfait, il faut trois propositions ;

qu'il doit y avoir dans ces trois propositions trois termes, dont l'un, celui qui indique la propriété de l'espèce, ne doit pas figurer dans la proposition finale ou conclusion. Ce terme appelé moyen ou second terme, peut être sujet ou attribut, dans chacune des deux propositions qu'on appelle prémisses (*protaseis*), et cette fonction ou position du moyen définit justement les trois figures ; chacune de ces propositions peut être elle-même affirmative ou négative, générale ou particulière, et il y a ainsi quantité de formes variées de raisonnement parfait. La lecture des *Analytiques* montre clairement qu'Aristote a commencé par chercher, sur des exemples, puis à l'aide de schèmes par lettres, toutes les combinaisons possibles, mais n'a conservé que celles qui lui semblaient utiles. Sans doute a-t-il systématisé, avec une méthode admirable, des résultats en partie dégagés par les sophistes et par les platoniciens.

Chemin faisant, il a été amené à réfléchir à toutes les parties de la démonstration. Il a étudié la nature des termes et celle des propositions ; il les a classées et il a constaté qu'il est possible, en transformant les propositions, d'obtenir par simple conversion des conclusions immédiates, sans moyen terme. Convertir une proposition consiste à faire permuter l'un avec l'autre le sujet et l'attribut. Cette permutation implique une transformation de la qualité ou de la quantité des propositions initiales, soumise à des lois invariables qu'Aristote a formulées d'une manière définitive.

La grande difficulté du syllogisme n'est pas de faire fonctionner un mécanisme d'une rigueur toute géométrique, mais de découvrir les majeures à partir desquelles il va se développer. De ces majeures, les unes peuvent être posées avant toute expérience, comme celle-ci : A est A. Mais la plupart des majeures utiles

résument des résultats de l'observation qui nous indique les propriétés essentielles des choses. Ces propriétés sont celles des espèces et des genres. Par suite, il semble nécessaire, quand on énonce une majeure, d'avoir dénombré complètement espèces et genres et reconnu leurs propriétés. Par exemple, l'expérience enseigne que les espèces homme, cheval, âne, mulet sont dépourvues de fiel et que ces quatre espèces ont une longévité relativement grande. On pourra donc affirmer que ces espèces embrassant tous les animaux sans fiel, les animaux sans fiel vivent longtemps, et tirer de cette majeure, obtenue par induction (*épagôgê*), des syllogismes démonstratifs. Le moyen terme, dans ce type de syllogisme, est remplacé par une énumération, qui doit être complète.

La théorie de la connaissance. — Ces opérations sont l'œuvre de l'esprit humain. L'esprit, au premier abord, apparaît comme constitué par un ensemble de facultés, la sensation, les affections qui l'accompagnent, la faculté de se mouvoir, le désir, la pensée discursive manifestée par le raisonnement, et enfin une pensée intuitive, assez analogue à la sensation, mais qui, à la différence de la sensation, peut opérer sans l'intervention d'organes corporels. Le syllogisme et l'induction sont, par excellence, les opérations de la pensée discursive. Quant à l'intuition, elle nous fait connaître de manière directe un petit nombre de genres accompagnés de propriétés, qui se voient immédiatement en eux, sans le secours d'aucun terme moyen. Cette intuition implique un contact direct de l'intelligence avec l'intelligible et elle nous révèle des prémisses universelles, vraies par elles-mêmes. Aristote est très sobre de renseignements sur cette opération, sans laquelle il ne saurait y avoir de science. Une seule chose est certaine : l'esprit n'est pas une

table rase : il y a en lui une faculté de connaître les essences, liée à sa nature même et qui se traduit par la présence en lui des intelligibles premiers.

Or l'observation montre que toute opération de la pensée implique des affirmations primitives et des genres plus généraux que tous les autres, au delà desquels on ne peut plus remonter par le raisonnement. De telles affirmations premières ou *Catégories*, Aristote a donné plusieurs listes qui ne concordent pas entièrement : elles désignent les groupes les plus généraux de formes d'être, substance ou être, qualité, quantité, lieu, temps, manière d'être, etc. Ce ne sont pas seulement les cadres les plus larges de toute classification possible, mais les types suprêmes d'être, auxquels la déduction nous ramène quand nous tentons de grouper les objets, suivant leurs affinités véritables.

Ainsi, connaître, pour Aristote, c'est connaître l'espèce et ses propriétés et remarquer ces propriétés dans l'individu. La connaissance revient, en somme, à la fin, à une classification. Mais elle est mêlée d'expérience, d'opinion, de raisonnement. Sans les formes réalisées dans les individus, l'expérience elle-même serait dépourvue de toute signification et de toute utilité pratique. L'expérience révèle les formes, mais elle ne révèlerait rien si nous n'avions, par avance, en nous la faculté d'apercevoir les formes dans les choses sensibles et de discerner l'essence sous les accidents.

Cela étant, la science n'a pas en toute matière une égale rigueur. A côté des majeures catégoriques, il peut y avoir des majeures hypothétiques, et il existe des syllogismes et des inductions moins rigoureux que ceux de l'analytique. De tels syllogismes imparfaits, où la majeure indique une condition, qui n'est pas toujours remplie, se rencontrent notamment dans les arts et

dans la vie pratique. Là, le nombre des principes possibles est très grand. Cependant, ces majeures se laissent dénombrer, grâce à une observation attentive, et elles fournissent certaines « places » ou « lieux », à partir desquels on peut raisonner d'une manière parfois hautement vraisemblable. Aristote a consacré beaucoup de recherches à la *Topique*, c'est-à-dire à la classification et à l'examen des lieux communs. Il a ainsi ébauché une théorie fort curieuse et complexe de la probabilité, qui dominera ses recherches sur la rhétorique et l'art de persuader.

La physique. — L'objet propre de la science, c'est d'abord l'ensemble des choses naturelles, c'est-à-dire l'ensemble des individus changeants qui existent dans le monde. La physique est l'étude du changement. Le changement comprend : la naissance et la mort, les plus radicaux de tous les changements, le mouvement local, l'altération qualitative et enfin l'augmentation et la diminution. D'une manière générale, il y a changement quand une chose passe de la puissance à l'acte, ou quand elle réalise progressivement sa forme. Sans la forme achevée, vers laquelle il tend, le changement n'aurait pas lieu. Entre la puissance et l'acte, il existe un rapport visible qui est proprement celui de conditionné à condition. Pour que la forme du camard se réalise, il faut que le nez soit donné. En principe, la puissance coïncide avec la matière. Elle implique, comme elle, une certaine indétermination, la possibilité simultanée de deux déterminations opposées. Mais la matière que l'on rencontre dans l'univers est déjà, d'ordinaire, plus ou moins informée : elle est quelque chose de déterminé d'une certaine façon, et non une possibilité pure. D'autre part, si elle tend vers une forme nouvelle et plus déterminée, la matière tend vers une perfection nouvelle, et l'on dit qu'elle

est en acte (*energeia, entelecheia*), quand elle y est parvenue. On pourra donc dire que le changement, qui la rapproche de ce terme, est l'acte de la puissance, en tant que telle. Cette définition implique un ordre du changement. Par exemple, l'enfant tend à devenir adulte ; l'œuf tend à devenir oiseau ; le germe tend à donner la plante, non pas toute plante, mais la plante définie, dont il est le germe. Dans la nature, tous les changements paraissent ordonnés avec une rigueur absolue. Mais, quand la forme est atteinte, la faculté de changer, qui semble résider dans la matière, ne cesse pas d'opérer. La forme, une fois réalisée, ne dure pas d'ordinaire indéfiniment : elle se défait et se dissout, comme elle s'était faite ; et l'on retourne, par la voie de la corruption, à la matière initiale, en laquelle de nouveau des puissances nouvelles vont surgir. Dans l'ordre de la vie, le renouvellement des formes individuelles ne cesse jamais. L'instrument de cette perpétuité, c'est la génération, union d'une forme et d'une matière, dans l'acte générateur. Grâce à la génération, la forme se transmet et elle ne périt pas quand la matière se corrompt. Les individus passent, mais l'espèce demeure.

Le cas le plus remarquable du changement est le mouvement local. Par lui, un mobile passe d'un lieu en un autre lieu. Le lieu d'un corps est la place déterminée qu'il occupe dans l'univers. Or, il ne saurait exister de vide ou de non-être, c'est-à-dire de place où il n'y aurait rien, ni en dehors du monde — il n'y a rien en dehors du monde — ni en lui. Il n'existe donc que des permutations de lieu. Tout objet, s'il quitte une place, y est instantanément remplacé par un autre. Chaque corps naturel a, dans le système du monde, une place déterminée par son essence et dans laquelle il demeure si rien ne vient l'en écarter. Quand, pour

une raison ou pour une autre, il se trouve enlevé de sa place naturelle, il tend inévitablement à y revenir au plus vite par un mouvement qui dépend de sa nature et qui est spontané. C'est ainsi qu'un morceau de bois qu'on enfonce dans l'eau revient de lui-même à la surface. Inversement, il n'en peut être écarté que par une violence qui l'empêche de s'y rendre, ou l'en chasse, quand il y est parvenu. Le type du mouvement naturel est celui des éléments.

Aristote admet cinq éléments : le plus parfait, l'éther, a pour fonction le mouvement circulaire qui n'implique pas de translation véritable, et il ne quitte pas la périphérie de l'univers qui est son lieu propre. Au-dessous de lui, il y a le feu qui, par violence, peut abandonner l'empyrée pour descendre dans les nuages ou sur la terre. Puis viennent l'air, l'eau et la terre. La terre est placée au centre du monde et elle est de forme sphérique. La région qui sépare la terre de la voûte du ciel est le lieu des météores ignés, aqueux ou aériformes. Elle est constamment parcourue par les exhalaisons chaudes et sèches ou froides et humides, qui s'élèvent de la terre et de la mer, sous l'influence de la chaleur solaire. De là les nuées, les vents, la pluie, la neige, la grêle, le tonnerre et l'éclair.

Chaque élément est caractérisé par son poids ou par sa légèreté propre et par d'autres qualités sensibles : la terre est lourde, sèche et froide ; l'eau, lourde, humide et froide ; l'air, sec, léger et froid ; le feu, léger, sec et chaud. La terre tend toujours à descendre, l'air et surtout le feu à monter. Descendre, pour la terre, c'est aller vers son lieu propre, au centre du monde. Et cette tendance à se porter vers le centre est ce qui définit la pesanteur. Les éléments qui possèdent des qualités communes peuvent se transformer les uns dans les autres : cette transformation s'effectue chaque

fois qu'une petite quantité d'un élément est emprisonnée dans une masse considérable d'un autre élément.

La terre est immobile en son lieu propre, au centre du monde, où nulle pression extérieure ne la soutient. Au delà du feu périphérique, les sphères d'éther qui portent les astres effectuent éternellement leur mouvement circulaire. La sphère extérieure, qui porte les astres fixes, se meut de l'Occident à l'Orient et elle accomplit un tour complet en vingt-quatre heures. A l'intérieur tournent, en sens contraire, autour d'un axe incliné, avec des vitesses différentes, les sphères qui portent les astres errants. Sur ce point le *De Cœlo* et le livre XII de la *Métaphysique* reproduisent, avec les corrections dues à Callippe, la théorie qui figure déjà dans le *Timée*. Les sphères astrales se transmettent l'une à l'autre leurs mouvements par l'entremise de sphères intercalaires, destinées à réduire les vitesses de la périphérie au centre. Cet ensemble, sphérique et fini, constitue le ciel et la nature. Contre ceux qui osent affirmer l'infinité de l'univers, Aristote est plein de mépris. L'infini ou l'indétermination quantitative est la marque des choses imparfaites et ne saurait se rencontrer dans le ciel.

La nature est partout vivante : il y a des vivants innombrables, non seulement sur la terre, mais dans le ciel et dans tous les astres. Même prise dans sa totalité, la nature paraît animée d'une vie unique qui en tient assemblées toutes les parties. Par instants, la nature que décrit Aristote ressemble à un élan aveugle et inconscient. Mais le plus souvent, elle paraît intelligente : elle prévoit, elle calcule, elle ordonne, elle dispose, elle adapte partout les moyens aux fins, avec une ingéniosité et une prévoyance dont l'homme demeure émerveillé. C'est elle qui dispose les dents des animaux, adapte leur taille et leur pelage aux conditions de vie

dans lesquelles ils sont placés et qui leur donne les organes dont ils ont besoin. Elle ne fait rien en vain ; tout ce qu'elle produit doit avoir une explication rationnelle.

Les dieux. — Dans ce système, les dieux ont une situation diminuée. Il n'est nulle part question, dans l'œuvre d'Aristote, des divinités de la mythologie. Il ne semble subsister, d'une part, que le mécanisme des conditions et de la finalité, et, d'autre part, la notion confuse d'une intelligence partout répandue. Le terme ambigu de *nature* réunit ces deux conceptions.

Au delà du ciel, hors du lieu, Aristote admet que la chaîne des conditions définies par la finalité implique un dernier terme, auquel tout est suspendu, vers lequel tend tout ce qui est et qui, lui-même, ne tend plus vers rien. Ce Dieu est entièrement étranger au monde : il n'y exerce nulle action directe, et, s'il est le premier moteur, il est lui-même immobile et ne peut ni connaître l'univers, ni intervenir en lui. Or, suivant la théorie générale de l'être, le repos absolu ne peut appartenir qu'à une forme pure, dépourvue de toute matière, en qui rien n'est puissance, à l'être dans sa plénitude, à l'être qui se suffit absolument et n'a besoin de rien. Quand on cherche à se représenter un acte de cette sorte, on ne trouve que la pensée qui soit ainsi capable de se nourrir elle-même, de veiller toujours et de se prendre pour son propre objet. L'acte pur sera l'acte de l'intelligence, la pensée qui se pense elle-même, l'intelligence unie à l'intelligible.

Vers cette pensée, vers cet acte sans puissance, vers cette forme sans matière, l'univers tout entier tend continuellement. Un amour invincible soulève vers le premier moteur tout ce qui a forme et tout ce qui se trouve, par la présence d'une matière, condamné au changement. Cet amour commence avec l'être, c'est-

à-dire avec la plus humble ébauche de la forme. Or, il n'y a pas de matière absolument informe qui serait le néant. Mais, à la limite inférieure de la série des formes, par delà les éléments et les qualités, il y a l'ensemble indistinct des qualités contraires, le devenir où se mélangent les formes. Ce devenir brut est lui-même condition, nous l'avons vu, de l'apparition des formes ; il représente la nécessité conditionnelle dans sa pureté primitive et le désordre.

C'est par lui que l'indétermination et le hasard pénètrent dans le monde, et c'est par lui qu'ils s'y perpétuent. Il semble ainsi que, dans la matière elle-même, il y ait une résistance obscure à la forme. Cette résistance explique tous les désordres apparents de la nature : elle rend compte des monstruosités par excès ou par défaut, des avortements, de ces naissances incompréhensibles où l'enfant ne ressemble pas à ses parents, des organes contrefaits, des mutilations, des formes inachevées. Elle semble même avoir une sorte de fécondité propre, puisque les animaux les plus déshérités, les vers, certains mollusques, certains serpents, puisque beaucoup de plantes paraissent naître spontanément de la matière corrompue.

La biologie. — Dans son ensemble, l'Aristotélisme peut être appelé une philosophie biologique. La plupart des faits qu'il invoque sont pris au domaine de la vie. L'analyse des phénomènes vitaux y tient la place la plus grande. Le plus notable est la génération qui assure la pérennité des formes. La génération complète exige la conjonction du mâle, porteur de la semence chaude et sèche, et de la femelle, en qui résident les menstrues froides et humides. Par l'acte générateur, le mâle apporte la forme, tandis que la femelle, en concevant, apporte la matière. De là résulte un individu nouveau, semblable à celui qui l'a engendré.

Cet individu est composé d'un corps et d'une âme. Par rapport au corps organisé qui possède la vie seulement en puissance, du fait de l'organisation, l'âme joue le rôle d'acte principal. C'est en vue de l'âme que se disposent tous les organes corporels, destinés à la nutrition, à la sensation, au mouvement, à la génération. L'âme existe partout où les éléments se réunissent pour former ces compositions du second degré qu'on nomme les tissus et les humeurs. Aristote a donné une description minutieuse de l'organisme. A vrai dire, ses observations semblent souvent moins précises et moins exactes que celles des médecins hippocratiques; mais sa biologie, fondée tout entière sur l'idée de fonction, présente une unité imposante.

Entre l'âme et le corps, il existe une sorte d'identité. Chez l'homme, l'âme a une série de fonctions superposées : nutrition et génération, sensation, mouvement, imagination, enfin pensée discursive. Ces fonctions se ramènent à trois groupes principaux : nutrition, sensation, pensée. Chacun de ces groupes est la condition de celui qui lui fait suite : il peut exister sans lui, mais les fonctions supérieures impliquent les fonctions inférieures et ne peuvent se développer qu'avec leur secours. Par la nutrition, l'animal assimile les aliments et les incorpore à sa propre substance, en leur communiquant sa forme : ainsi naissent le sang, la lymphe, les muscles, les os, la peau ; le passage de la puissance à l'acte a lieu ici par une cuisson qui se produit dans l'estomac. La nutrition fait grossir l'animal jusqu'à une limite, qui est définie par son essence et qui ne peut être dépassée sans monstruosité. Quand l'animal a atteint sa taille normale, il cesse de s'accroître et les aliments ne servent plus qu'à l'empêcher de dépérir. La sensation le met en relation avec les objets sensibles. Elle a lieu par l'entre-

mise de la chair, en ce qui concerne le toucher, par l'entremise d'organes spécialisés, en ce qui concerne les quatre autres sens. Elle implique une sorte d'assimilation des sensibles par l'organe sensitif, que l'on peut appeler un acte commun du sensible èt du sentant. Outre les sensibles propres à chacun des sens, Aristote distingue des sensibles communs à plusieurs sens, dont l'existence implique l'intervention d'un sens commun. Des sensations se forment les images, sur lesquelles va opérer l'intelligence. L'âme intellectuelle, à son tour, suppose le langage : son activité se traduit par la discursion, ou par le raisonnement, qui unit entre elles les notions suivant un ordre nécessaire. Enfin elle comporte une partie proprement divine, l'intellect, qui a en commun avec la pensée divine le pouvoir de percevoir immédiatement les intelligibles. L'intellect semble indépendant du corps, au dedans duquel il se glisse mystérieusement, au moment de la génération, comme un étincelle du divin renfermée en chacun de nous.

Ainsi la nature est caractérisée par une surprenante unité ; partout, dans le monde vivant, on retrouve les mêmes phénomènes fondamentaux. L'analogie est donc un principe d'explication particulièrement fécond. Aristote en fait grand usage et ses intuitions sont parfois prophétiques. Il a décrit, d'après des observations souvent très exactes, une immense quantité d'animaux. Toujours la description anatomique s'accompagne de remarques sur le genre de vie, les mœurs, les instincts des espèces décrites. Et partout, la théorie de la matière et de la forme et celle de la puissance et de l'acte servent à ordonner, de la manière la plus simple, des faits innombrables. Partout elles apportent, sinon la clarté, du moins une disposition si naturelle et si nette que l'Aristotélisme donne une

forte impression d'unité doctrinale et de simplicité.

La morale et la politique. — Ces mêmes hypothèses doivent servir à expliquer et à régler l'activité pratique de l'homme. L'homme a la triple faculté de penser, d'agir et de produire. Il est penseur et il raisonne ; mais il est chef de famille ou politique, et il est artiste ou technicien. Les sentiments qui le portent à l'action font partie de sa nature même. Il ne s'agit pas de les mutiler ou de les détruire, mais de les utiliser pour le mieux. Non pour un bien absolu et chimérique, mais pour le bien pratique, réalisable par un individu donné, dans des conditions données. Or, l'homme ne peut pas vivre isolé. Par nature et par destination il est fait pour vivre dans la cité. L'existence de la cité n'est pas une chose artificielle ; son rôle n'est pas simplement de faciliter la vie ; c'est de permettre au citoyen la meilleure vie possible. Cette vie ne se réalise, elle aussi, qu'à de certaines conditions définies, variables suivant les temps et les lieux. La cité naît de sociétés plus étroites : la maison, la famille, le village. Et chacune de ces cellules subalternes est formée d'éléments spécialisés : l'homme, la femme, les enfants, les maîtres, les esclaves. Chacun de ces éléments a sa fonction propre, qui est définie par sa nature même. S'il l'accomplit entièrement, il atteint sa réalité la plus haute. S'il s'y dérobe, s'il cesse de remplir sa fonction, le désordre se met aussi bien dans la cité, la famille ou la maison que dans les âmes individuelles. En particulier, l'esclave, physiquement et moralement inférieur à l'homme libre, ne saurait avoir les mêmes fonctions que lui. Il est fait, par nature, pour servir, comme une machine, ou comme un outil animé.

La fonction sociale de l'homme libre est essentiellement définie par les qualités de son âme. Il doit faire usage de ses facultés dans des conditions qui leur

assurent le meilleur rendement. On appelle vertu, d'une manière générale, l'usage conforme à la nature d'une certaine faculté. C'est la vertu de la scie que de bien couper, de l'œil que de bien voir. La fonction humaine, c'est de bien vivre, c'est-à-dire d'accomplir des actions conformes à la nature humaine. Il s'agit de les définir. En premier lieu, il ne suffit pas d'une unique action vertueuse pour mériter le nom de vertueux. Il faut une aptitude générale, une habitude, manifestée par une série concordante d'actions. La vertu implique une certaine constance ; elle est une chose que l'on possède. D'autre part, l'action ne s'accomplit pas nécessairement. L'homme est constamment obligé de choisir entre deux ou plusieurs actions possibles, et ce choix est parfois délicat. Etre courageux, ce n'est pas courir à corps perdu au devant du danger, ni battre en retraite honteusement. Le courage véritable implique toujours une réflexion et un calcul, et la vertu n'est complète que si elle est intelligente et raisonnée. Ce calcul se traduit par une moyenne, qui fait la compensation entre les avantages et les inconvénients de chaque action possible. Cette compensation n'est pas simple moyenne arithmétique, qui mènerait à la médiocrité. C'est celle que fait un homme bon, généreux et pourtant réfléchi. Elle s'inspire des circonstances et elle est constamment guidée par la considération du meilleur. De là suit que la fonction propre de l'homme se traduit non par une seule vertu uniforme, mais par une pluralité de vertus différentes : tempérance, courage, justice, sagesse pratique, dont chacune a son objet propre et ses conditions particulières. La sagesse pratique ou la réflexion appliquée à l'action domine toutes les autres vertus. Enfin, au-dessus de ces vertus sociales, il y a la vertu la plus haute, qui se manifeste par l'exercice de la pensée et

par la contemplation, et qui est le bien très rare réservé à quelques individus supérieurs.

L'idée maîtresse de la morale, c'est donc l'idée de fonction, définie par la nature de chaque être et, dans l'homme, par la partie la plus élevée de la nature humaine, qui est intellectuelle; mais chaque fonction implique les fonctions inférieures qui ne doivent pas être sacrifiées. Cette conception suppose la croyance à la liberté, qu'Aristote justifie par des considérations psychologiques. Et c'est dans ce libre choix qu'éclate la supériorité de la raison. On remarquera d'ailleurs que le choix n'est nullement indifférence. Quand la sagesse pratique a parlé, il faut être méchant ou fou pour lui résister, ou il faut céder, comme un esclave, à la puissance irrésistible des passions. Il y a ainsi, pour le sage, une hiérarchie de vies, vie familiale, vie de la cité, vie intellectuelle, qui ne s'excluent pas, mais se complètent les unes les autres. Le critérium est en fin de compte le jugement du sage, de l'homme bon et réfléchi, qui discerne, entre les solutions possibles, celle qui apportera le plus grand bien. L'étude des diverses vertus est menée d'après ce critérium avec une grande finesse et infiniment de bon sens. Aristote ne fait guère appel au sentiment que dans un cas : de tous les sentiments, le plus fort et le plus viril est, à ses yeux, celui de l'amitié. L'amitié est ce qui donne à la vie humaine tout son prix. Elle n'a de valeur que si elle est complète, que si tout peut être commun entre amis, plaisirs et joies et aussi souffrances. Elle n'est parfaite que si elle se développe entre hommes libres, de condition comparable et de vertu identique. C'est alors un grand bien et elle contribue au bonheur plus que tout le reste.

Car la vertu fait naître le plaisir et le bonheur. Il est facile, d'après ce qui précède, de comprendre en

quoi consiste le plaisir. Qu'il ne soit ni le bien, ni la vertu, Platon l'a surabondamment démontré, et les raisonnements d'Eudème n'infirment pas ses conclusions. Le plaisir n'a pas de réalité propre. Il est un accompagnement, il résulte d'autre chose ; il s'ajoute à l'acte, quand l'homme agit suivant sa nature véritable. Il ne se définit pas moralement par lui-même, mais par l'action à laquelle il fait suite. Le bonheur que tout homme désire naturellement n'est pas, à proprement parler, identique au plaisir, mais il n'y a pas de bonheur sans plaisir. En principe, il est vrai de dire que le bonheur est la conséquence de la vertu. Toutefois, il y faut aussi un minimum de conditions extérieures, santé, quelques biens et la considération d'autrui. C'est un paradoxe que d'affirmer, à la manière cynique ou platonicienne, l'identité pure et simple du bonheur et de la vertu. En général, les méchants, ayant une âme trouble et désordonnée, ne sont pas heureux. Mais, l'homme de bien lui-même, si le destin le persécute, peut connaître l'aiguillon de la douleur.

Toute la vie individuelle se développe dans le cadre de la cité. Sur la cité, il semble qu'Aristote ait eu des hésitations dont le texte actuel de la *Politique* garde encore les traces. On peut, en matière politique, user de deux méthodes. On peut d'abord, comme l'a fait Platon, décrire le modèle idéal de la cité parfaite et concevoir une utopie. Mais on peut aussi observer les cités existantes, analyser leurs constitutions, les comparer entre elles et chercher à déterminer, de la sorte, les lois générales du mécanisme politique. Aristote s'est engagé tour à tour ou simultanément dans les deux directions. Le tableau idéal que nous trouvons dans la *Politique* ne diffère pas essentiellement, semble-t-il, de celui que Platon avait dressé. Mais peu à peu Aristote a délaissé ce genre de considérations pour des

études d'un caractère plus positif. Il avait, nous dit-on, recueilli 158 constitutions différentes, passé au crible toutes les institutions si variées qu'il pouvait voir fonctionner autour de lui. Cette étude révèle que toutes les cités se ramènent à quelques types simples, dont chacun comporte, suivant les temps et les lieux, des variantes diverses. Ce sont l'aristocratie, la monarchie et la république qu'escortent, comme leurs caricatures, l'oligarchie, la tyrannie et la démocratie. L'expérience montre qu'il faut des conditions infiniment rares pour qu'un type normal de cité puisse se maintenir et durer longtemps, sans dégénérer. En fait, la monarchie mène souvent à la tyrannie, celle-ci à la démocratie, la démocratie à l'oligarchie ou à une nouvelle tyrannie, et le cycle recommence. Chacune des constitutions normales a ses lois propres qui tiennent à sa nature même et dont elle ne peut pas s'écarter sans se corrompre. Aristote ne cite pas un grand nombre de faits, mais ceux qu'il relève sont caractéristiques et supposent une longue réflexion sur des données historiques soigneusement choisies. On voit, par le texte de la *Constitution des Athéniens*, avec quelle précision et quelle exactitude Aristote avait conduit son enquête avant de conclure. L'influence de Platon, particulièrement du Platon des *Lois*, est visible dans ces analyses si riches et si suggestives dans leur brièveté.

La seconde forme de l'activité humaine est la création qui se manifeste dans les œuvres de la technique et de l'art. Cette forme d'action a, dans le système, une importance essentielle, puisque l'art sert à interpréter la nature et fournit à la science la clé de cette interprétation. L'artiste est celui qui fait passer dans la matière, par les procédés techniques, la forme qu'il a conçue. Une analyse de l'art n'est donc instructive que si elle se fonde sur une exacte connaissance des

procédés techniques. Les sophistes et Isocrate ont tenté de réaliser cette analyse. Mais leur œuvre est viciée, parce qu'ils ont négligé volontairement ou inconsciemment l'objet principal de l'art qui est moral et politique. Ils ont voulu, à tort, séparer la technique de la fin à laquelle elle se subordonne. Ce fut le tort capital d'Isocrate que de raisonner, comme si l'art se suffisait à lui-même et comme si la technique tenait lieu de tout. Aristote a surtout fait porter son étude sur les formes d'art les plus populaires et les plus efficaces de son temps, le drame et la poésie. Le drame a ses règles propres : il représente le développement d'une seule action, en un temps limité, en un lieu défini et il n'agit que par une concentration énergique de tous ses moyens. Le moteur de l'action, dans le drame, c'est la passion, telle qu'elle résulte du caractère : les incidents du drame montrent la croissance de la passion, son paroxysme, puis son apaisement sous l'influence du destin et des événements extérieurs. Si le drame est bon, le spectateur, saisi par l'action, partage les sentiments du héros : il les sent grandir, éclater en une crise violente, puis se calmer en lui, lors du dénouement, en résignation et en sérénité. Ainsi, le drame est une « purification ». Il ne détruit pas les passions ; au contraire il les réveille, les excite et les porte à leur violence suprême. Mais le spectateur, après l'émotion qu'il a ressentie, éprouve, comme le héros, mais à un moindre prix, les bienfaits de la paix intérieure et de la tranquillité reconquises.

Caractère général de la doctrine d'Aristote. — Ce que nul résumé ne peut rendre, c'est l'incroyable richesse de cette œuvre immense et la vie grouillante dont elle surabonde. Tant de faits disparates y sont groupés avec une telle puissance de synthèse, disposés avec tant d'art dans des cadres invariables, assez précis

pour guider sans cesse la pensée, mais assez souples pour lui donner le moins possible le sentiment de l'arbitraire et de la convention. Depuis la mécanique jusqu'à la prosodie, Aristote a considéré tous les faits accessibles ; il a accumulé les observations et les remarques critiques, et il y a encore aujourd'hui mainte chose à glaner dans tous ses écrits, même les plus spéciaux et les plus techniques. Par lui seul, peut-être, nous avons une idée du mécanisme des institutions athéniennes, de l'organisation du théâtre grec, des procédés sophistiques et de mille autres sujets. Il nous donne vraiment le bilan d'un monde, et cela, au moment même où ce monde va se dissoudre à jamais.

Les disciples d'Aristote. — Nous connaissons assez mal les doctrines des élèves d'Aristote, Théophraste (scolarque de 322/1, mort en 287/6), Eudème de Rhodes, Aristoxène de Tarente, Dicéarque de Messène, Straton de Lampsaque (chef de l'école, pendant 18 ans, après la mort de Théophraste), Ménon, Lycon de Troie (scolarque de 272 à 268), etc. Quelques fragments de la *Métaphysique* de Théophraste et de son *histoire de la Physique*, une partie de son *histoire naturelle des plantes*, le curieux petit livre des *Caractères*, l'*Éthique* d'Eudème, quelques débris de son *histoire des Mathématiques*, une partie de *l'histoire de la Médecine* de Ménon, ont seuls survécu. Tous ces savants ont consacré une grande part de leur activité à des recherches historiques ou techniques. Aristote et ses disciples ont suivi, avec une ardeur peut-être dangereuse, l'impulsion donnée par Platon. Ils ont une tendance à croire que la méthode définitive est trouvée, que la science est faite et qu'il n'y a plus qu'à en dresser le bilan. Mais ces érudits se sauvent par la précision de leurs recherches particulières. La physique, l'histoire naturelle font ainsi,

dans le détail, des progrès intéressants, qu'il nous est difficile malheureusement d'apprécier avec exactitude.

Seul, Straton, surnommé *le physicien*, paraît avoir eu des doctrines originales. Il semble avoir adapté à l'Aristotélisme des éléments empruntés aux atomistes et aux stoïciens : il admet l'existence du vide ; il y fait se mouvoir des corpuscules élémentaires auxquels, dans des conditions mal connues, il attribue certaines qualités, comme le chaud et le froid. Il développe une astronomie détaillée et corrige, sur beaucoup de points, les théories du *de Cælo*.

Chapitre VI

ÉPICURIENS, STOÏCIENS ET SCEPTIQUES



Caractères nouveaux de la science et de la philosophie. — Quarante ans de guerres civiles, de la mort d'Alexandre (323) à la mort de Lysimaque (281), ont ruiné le grand empire macédonien, dévasté diverses régions de la Grèce, amené dans tout le monde hellénique un formidable bouleversement. Straton de Lampsaque, Pyrrhon, Épicure, Zénon, Cléanthes, Polémon sont les témoins de ce désordre, qui prend fin momentanément par le partage de l'empire d'Alexandre en trois royaumes distincts : celui d'Asie, sous les Séleucides ; celui de Grèce et de Macédoine, sous les Antigonides, descendants de Démétrius de Phalère ; celui d'Égypte enfin, sous les Ptolémées. Tous trois sont gouvernés par des Grecs. Mais c'est en Égypte que l'hellénisme, sous des souverains intelligents et amis des sciences, va briller de son éclat le plus vif. Les écoles nouvelles de philosophie se développent d'abord en Grèce au milieu du tumulte des luttes civiles et de la guerre. Elles émigreront plus tard en Égypte. Dans ce désordre, le petit monde athénien a été profondément bouleversé. Hormis Platon, presque aucun des grands penseurs du ve siècle n'est athénien. Mais tous sont Grecs, sinon d'origine, du moins de sentiments et d'esprit. Aristote

lui-même a des façons de penser profondément helléniques. Maintenant, d'Asie-Mineure, de Thrace, de Macédoine, de Syrie, de Cilicie, les étrangers viennent, toujours plus nombreux. Loin de s'assimiler à la hâte, ils ne craignent plus de faire étalage de leur exotisme. Beaucoup de ces nouveaux venus sont d'humble origine ; ils exercent d'abord des professions décriées. L'élégance attique n'est pas leur fait. Le bon sens athénien leur manque ; ils sont dépourvus de ce patriotisme local, qui avait si longtemps maintenu les anciennes cités. Ils sont cosmopolites ; ils font abus d'une technicité pédante ; ils pratiquent l'outrance et le paradoxe. Les préoccupations religieuses et mystiques les obsèdent avec une intensité croissante. Renseignés à merveille sur les doctrines anciennes, leur préoccupation est moins de les continuer que de mettre sur pied des religions nouvelles, adaptées à des fidèles que l'hellénisme avait ignorés ou méprisés.

ÉPICURE

Vie d'Épicure. — La plus ancienne des écoles de ce temps est probablement celle d'Épicure, qui s'ouvre à Athènes en 307 ou 306. L'école de Zénon la suivra de près, si elle ne l'a pas précédée.

Le fondateur de l'école est né, semble-t-il, vers 342/1 à Samos, où son père, le maître d'école athénien Néoclès, avait émigré vers 352/1, après la conquête athénienne. Il a peut-être débuté lui-même par l'enseignement. On le voit une première fois en 325/4 à Athènes, où il vient s'inscrire pour l'éphébie. Il reviendra s'y fixer et y ouvrir une école philosophique, en 307 ou 306, après avoir enseigné à Mitylène (311) et peut-être à Lampsaque. Il y est mort en 271/0, entouré d'élèves nombreux et fanatiques, après une maladie cruelle, héroïquement supportée. Il a, dans sa jeunesse,

écouté plusieurs maîtres, le platonicien Pamphile, qui lui a déplu, puis Nausiphanes, élève de Démocrite, qui lui a fait connaître l'atomisme.

Tous les auteurs anciens attestent l'influence prodigieuse qu'Épicure a prise sur ses disciples, sa bonne grâce, son amabilité souriante, son incroyable force d'âme contre la douleur. L'école qu'il a fondée s'installe, non dans des chambres fermées, mais en plein air, dans des jardins. On y reçoit, non seulement des jeunes gens, mais des femmes et même, dit-on, des esclaves, et la vie, dans sa simplicité, y est agréable et douce. Épicure avait écrit de nombreux ouvrages : un traité de *la Nature* en 37 livres paraît avoir été son œuvre principale. Des traités sur les atomes, sur le vide, sur le *Canon* ou la logique, des dissertations morales complétaient cette œuvre imposante. Aristophane, le grammairien d'Alexandrie, en critiquait le style négligé, hérissé de formules techniques. La lecture des fragments confirme ce jugement. Nous connaissons la doctrine par une lettre authentique d'Épicure (à Hérodote), qui renferme un résumé très condensé de la physique, par deux autres lettres, probablement apocryphes, mais rédigées par des Épicuriens orthodoxes, par deux recueils de sentences, et par une doxographie abondante qui nous a conservé de nombreux fragments. Nous connaissons encore la physique par l'exposé strictement fidèle qu'en a donné Lucrèce, d'après les textes mêmes d'Épicure.

La logique d'Épicure. — Épicure place lui-même la logique en tête du résumé qu'il destine à Hérodote. Il faut l'imiter, bien que la logique épicurienne se comprenne assez mal sans la physique à laquelle elle sert d'introduction. C'est une logique rétrécie, amputée de toute la partie technique, si développée dans l'Aristotélisme, une logique réduite à la théorie de la con-

naissance, mais d'une si parfaite rigueur qu'elle peut passer pour le modèle du sensualisme conséquent. Épicure n'a que faire des raisonnements subtils et de l'art dialectique. Il veut écrire pour tous les hommes, les plus incultes comme les plus raffinés : des formules simples, un minimum de termes de métier, des faits, des exemples, susceptibles de convaincre le sens le plus grossier, tel est son programme. Il est loin d'ailleurs de l'avoir rempli, car nul plus que lui ne semble avoir abusé des néologismes et des mots insolites. Cependant la *Canonique* ou théorie des critères, qui remplace chez lui l'analytique et la dialectique aristotéliciennes, a du moins le mérite de partir de données simples. Toute vérité est connue par la sensation; la sensation est toujours vraie et toute sensation se ramène à un contact ou à un choc matériel. Contact direct pour le toucher et le goût, et qui s'effectue, pour les autres sens, par l'entremise d'images ou pour mieux dire « d'effluves », d'émanations qui se détachent des objets et en reproduisent le contour extérieur. L'air est plein de ces « simulacres », légers comme des toiles d'araignée, venus parfois de fort loin et faits d'atomes très petits. Ces atomes gardent, au cours de leurs longs trajets, leur arrangement originel. Par un mécanisme que l'on décrira plus loin, ces images pénètrent en nous et y provoquent une « passion ». Le mot est ambigu, désignant, comme nous le verrons, à la fois la représentation proprement dite et le sentiment de plaisir ou de douleur qui l'accompagne toujours. En nous, les simulacres rencontrent des atomes d'âme qui s'emparent d'eux et les saisissent. Ces atomes se trouvent soit dans le corps tout entier, soit dans les organes des sens, où ils sont plus nombreux et plus actifs, soit enfin dans la région de la poitrine, où ils ont une finesse et une agilité particulières. Après cette per-

ception initiale, due à une « appréhension » inexpliquée de l'âme, les images, très petites et très subtiles, vont s'emmagasiner quelque part en nous et se transformer en souvenirs. Dans ce magasin intérieur, elles se disposent et se superposent suivant leurs ressemblances. L'évocation du souvenir exige une nouvelle action de l'âme, qui fait revivre l'image oubliée.

Il existe ainsi quatre critères de la vérité, tous réductibles en fait au premier, qui demeure la sensation. Car la sensation est toujours vraie. En vain, les adversaires de l'Épicurisme invoquent les erreurs des sens : une tour carrée paraît ronde à distance ; un bâton plongé dans l'eau semble se briser. Si les sens se trompent, ne fût-ce qu'une seule fois, toute la canonique épicurienne est en défaut. Ce qui nous trompe, répond Épicure, ce n'est pas la sensation elle-même, qui est infaillible, c'est l'opinion, qui se greffe sur elle, quand l'âme en prend possession et la compare avec les traces des perceptions antérieures. Le second critère est fourni par la *prolepse* ou anticipation, qui se forme à l'aide de « simulacres » accumulés et superposés en nous. Avec eux, l'âme élabore une image nouvelle, faite de la combinaison de plusieurs images antérieures, et elle peut ainsi devancer la sensation. La prolepse elle-même résulte encore d'une simple union mécanique des images contenues dans la mémoire. Chaque sensation s'accompagne de plaisir et de douleur, car il n'existe pas d'états neutres. Mais, à la différence des deux premiers critères, celui-ci ne concerne que notre conduite et non pas notre connaissance : il nous avertit seulement de ce que nous devons faire, pour éviter la douleur et avoir du plaisir. Il est infaillible, d'ailleurs, au même degré que la sensation elle-même. Enfin, outre les impressions qui pénètrent en nous par les organes des sens, d'autres images, plus petites et

plus délicates, ou des lambeaux d'images entrent, à chaque moment, par tous les pores de notre corps. Ces images obéissent aux mêmes lois que les autres, mais il nous faut, pour en prendre possession, un pouvoir plus subtil que ne sont les facultés ordinaires. La partie supérieure de l'âme, faite d'atomes ronds et plus légers, aura pour fonction de s'emparer de ces images spéciales, de les classer et de juger à leur occasion.

Cela étant, tous les objets que nous pouvons connaître se divisent en trois catégories. Les uns nous sont donnés directement par la sensation, toujours infaillible. Les autres sont situés trop loin de nous et ne nous envoient que des images incomplètes et fragmentaires. Tels sont par exemple les « météores », l'ensemble des phénomènes célestes. Enfin, il y a des objets invisibles dont notre âme reçoit également des simulacres, si frêles et si légers, qu'un esprit ordinaire est incapable de les saisir. En ce qui touche la sensation, l'essentiel est de nous garder des opinions prématurées, et de nous remettre constamment en présence des données immédiates des sens. Il est plus malaisé de juger sainement des météores, dont nous n'avons jamais qu'une perception obscure. La bonne méthode consiste à tenir ferme les quelques sensations précises qu'ils nous envoient. A l'occasion de ces impressions primitives, nous pouvons toujours formuler plusieurs hypothèses également vraisemblables, entre lesquelles nous aurons le choix. Or, les phénomènes célestes sont ceux qui nous procurent les sentiments les plus pénibles. La contemplation des météores remplit d'angoisse l'âme de l'homme et contribue, plus que toute autre, à lui ôter la paix. Il est donc essentiel d'éliminer ces impressions par un choix raisonné entre les hypothèses possibles. Une hypothèse est acceptable, quand nul témoignage formel des sens ne vient la contredire.

Car les données des sens sont comme des témoins : elles nous apportent des « signes », qui excluent certaines explications, mais laissent la porte ouverte à beaucoup d'autres. Chose singulière, les impressions les plus délicates et les plus faibles sont celles qui nous fournissent les connaissances les plus certaines. C'est qu'outre les impressions de l'esprit, nous avons touchant les choses invisibles des sensations particulièrement vives, dont une seule interprétation peut rendre compte : le fait du mouvement, la naissance et la mort ne sont intelligibles, comme nous le verrons, que grâce à la doctrine des atomes. Cette doctrine, fondée sur les sensations les plus délicates, se trouve ainsi recevoir, de l'expérience la plus décisive, une confirmation directe qui exclut toute hésitation.

La physique. — En matière de physique, Épicure est[1] disciple de Nausiphanes, c'est-à-dire de Démocrite ; mais disciple étrangement indépendant, qui ne ménage pas à son maître les critiques, même violentes, et qui veut faire profiter l'atomisme de toutes les recherches nouvelles d'Aristote, de Straton et des mathématiciens. En apparence, il demeure fidèle au schéma bien connu : le non-être, sous la forme d'un espace infini, la « substance impalpable », et, dans cet espace, un nombre infini de corpuscules, différents les uns des autres par la figure, la grandeur relative et la disposition. Mais, en premier lieu, les atomes, indivisibles physiques du fait de leur prodigieuse dureté, restent divisibles par la pensée en éléments plus petits, homogènes et de même forme, étroitement soudés les uns aux autres dans l'atome. La disposition variée de ces unités élémentaires identiques rendra compte de la diversité des figures atomiques. En second lieu, les atomes ne tirent pas leur mouvement d'une action extérieure, d'un choc, ou d'un tourbillon entièrement

inexplicables. Chacun d'eux a d'avance, par nature, un mouvement qui fait partie de son essence et n'en peut être séparé. Il a la pesanteur qui, si nulle cause extérieure n'en limite l'action, lui imprime, dans le vide infini, une chute verticale « vers le bas ». Ces affirmations ont semblé scandaleuses aux critiques anciens et à beaucoup de modernes. Pour les anciens, du moins depuis Platon, la pesanteur se traduit par le mouvement qui mène chaque corps à son lieu propre, dans la sphère céleste, et il est absurde de parler d'un poids, dans l'infini, qui ne comporte ni haut, ni bas. Le mouvement des atomes leur a paru un mouvement « sans cause », c'est-à-dire contraire à la raison. Épicure répond, semble-t-il, que si dans un espace sans limites il n'existe pas en effet, de haut et de bas absolus, notre situation propre nous révèle l'existence d'un haut et d'un bas relatifs suffisamment définis, pour déterminer une direction de chute.

Pour que les atomes puissent se rencontrer, il faut d'ailleurs que certains d'entre eux s'écartent de la verticale, d'un angle infiniment petit, dont les côtés vont diverger de plus en plus, à mesure que s'allongent les distances. Nouvelle hypothèse arbitraire, diront les critiques. Hypothèse simple et naturelle, répond Épicure, puisqu'entre un mouvement naturel et un mouvement spontané, on ne saurait découvrir la moindre différence. Enfin, hypothèse vérifiée par l'expérience qui atteste partout la réalité du mouvement spontané. Le premier effet des rencontres est la formation de « noyaux », ou d'assemblages aussi petits qu'on voudra d'atomes analogues ou susceptibles, par leur forme et la direction de leurs mouvements, de s'agréger entre eux. C'est ici qu'éclate surtout, à ce qu'il semble, l'ingéniosité d'Épicure. Il arrive sans doute que les atomes s'entrelacent, les saillies des uns pénétrant dans les re-

traits des autres. C'est le cas des corps solides, ou de ces « membranes » qui enveloppent les gouttes d'un liquide. Mais un assemblage peut encore se former quand des atomes, demeurés indépendants, se portent dans une même direction, avec une même vitesse, et le « concours » des trajectoires n'est pas moins important que l'identité des figures. Il y aura donc des « noyaux » de types divers : les uns solides, les autres liquides, d'autres aériformes. D'ailleurs, jusque dans les assemblages les plus étroits, les atomes conservent leur mouvement propre, en sorte que tout corps, même immobile apparemment, est agité d'un frémissement ou d'un tressaillement intérieur continuel. Le repos, dans ces conditions, n'est qu'une illusion : il est dû à ce que l'agitation interne des corps agit sans cesse pour freiner leur déplacement apparent.

Un solide est constitué par un lacis d'atomes ; un liquide comporte une mince pellicule consistante qui enferme une foule d'atomes libres. Enfin l'air ou les vapeurs sont formés d'atomes entièrement libres, que seul le parallélisme de leurs trajectoires maintient assemblés. Ces lois se vérifient aussi bien dans les « noyaux » ou « germes » que dans les corps plus vastes. Au surplus, cette agitation constante nous oblige à ne pas prêter au contour apparent des corps une attention exclusive. Ce contour ne cesse de se modifier. A chaque instant, la pression des corpuscules pesants « exprime » ou « expulse » des corpuscules plus légers, qui s'exhalent des solides les plus durs ; à chaque instant le vide abandonne, au profit des composés, des parcelles diverses qui viennent en grossir la masse ou en réparer les pertes. Ainsi se forment et grandissent aussi bien les individus que les univers. Au cours de la composition, des réalités nouvelles apparaissent. En premier lieu, les accidents ou qualités, couleurs,

odeurs, saveurs, etc. Les qualités ne sont pas moins réelles que les atomes eux-mêmes. Nos sens, qui nous les révèlent, étant seuls juges de la réalité, ne peuvent pas nous tromper. Mais la vérité qu'ils nous attestent ainsi est d'un autre ordre que la vérité intellectuelle, sans être moins certaine. Il n'y a pas trace de relativisme dans la doctrine d'Épicure.

Cette hypothèse nous fait comprendre ce que sont naissance et mort : un composé naît quand des particules ont réussi à se grouper d'une manière plus ou moins durable ; il se dissout quand l'harmonie des figures et des directions prend fin, sous l'action des chocs extérieurs ou pour toute autre cause. Nul composé ne saurait être permanent, puisque le mouvement qui assemble et qui défait les assemblages ne cesse jamais.

Qu'il y ait une pluralité infinie d'univers, on n'en saurait douter en songeant à l'infinité de l'espace et au nombre infini des atomes. Ces univers peuvent avoir une infinité de formes et seule l'expérience permettrait de décider celles qui se réalisent effectivement. Entre eux, il y a des espaces, des intervalles, des « intermondes », non pas vides, mais peuplés d'atomes libres agités de diverses façons. C'est là que viennent se disperser les particules libérées par la dissolution d'un monde. Là peuvent se former des mondes nouveaux, à moins qu'un univers naisse à l'intérieur d'un autre, par une nouvelle distribution de ses éléments constitutifs.

Ces principes permettent de donner de chaque phénomène particulier non pas une seule, mais plusieurs représentations différentes, entre lesquelles il n'y a pas de raison de choisir. Le sage les offre à la curiosité de ses disciples, sans vouloir d'ordinaire orienter leurs préférences. Seules doivent les guider la clarté de leurs impressions et la satisfaction ou le repos

qu'ils tirent d'une hypothèse adaptée à leurs facultés.

Beaucoup des explications de détail que nous trouvons dans les fragments ou dans Lucrèce sont empruntées visiblement à des auteurs plus anciens ou à des contemporains, et adaptées tant bien que mal à une doctrine pour laquelle elles n'étaient pas faites. Par exemple, Épicure affirme que, dans notre monde, la terre occupe la position centrale. C'est probablement qu'elle y est maintenue par l'air, dont la pression assujettit les extrémités de l'axe terrestre, et dont les ondes pourraient lui imprimer un mouvement autour de cet axe. L'air ne saurait d'ailleurs remplir cette fonction si la terre, à sa partie inférieure, n'allait raréfiant peu à peu sa substance, jusqu'à se confondre avec lui. Les êtres vivants se sont formés, comme tous les autres corps, aux dépens des « noyaux ». Au cours des âges, les rencontres successives d'atomes ont amené, entre tous les groupements possibles, la formation de parties séparées des corps vivants, têtes, mains, bras, jambes, etc. A leur tour, ces parties se sont assemblées au hasard et ont produit des êtres monstrueux analogues à ceux de la fable. Enfin les formes actuellement vivantes ont apparu et se sont maintenues, grâce à l'harmonie de leurs éléments constitutifs. L'hypothèse vient d'Empédocle, auquel Lucrèce semble s'être reporté.

La psychologie. — Les détails curieux abondent dans cette physique, dont on aurait tort d'exagérer le caractère grossier et primitif. La doctrine de l'âme en est sans doute la pièce maîtresse, puisqu'elle fonde à la fois la théorie de la connaissance et la théorie du salut. L'âme est composée d'atomes et plus précisément de quatre sortes d'atomes : des atomes d'air, de vent, de feu et d'une quatrième substance plus subtile qui est, à proprement parler, la substance pensante. Peut-

être les trois premiers groupes correspondent-ils à trois états du corps (indifférent, froid et chaud). En tous cas, ces quatre substances sont formées d'atomes ronds, très petits, très légers, très subtils et plus subtils que tout le reste, dans la quatrième essence qui donne naissance aux fonctions intellectuelles. Ces atomes sont, non pas régulièrement intercalés entre ceux du corps, comme Démocrite l'avait admis, mais ils remplissent tous les interstices que ceux-ci laissent entre eux. Seuls, les atomes de la sorte la plus légère résident, à part, dans la poitrine. Leur présence explique le mouvement, l'ensemble des fonctions corporelles et la perception.

Les principes de la doctrine exigent que toute sensation ait lieu par contact, ce qui s'entend facilement pour le toucher, le goût, et, jusqu'à un certain point, pour l'odorat. Des surfaces de tous les objets, des émanations ne cessent de se détacher. Ces « effluves » peuvent être formés de particules liées entre elles, encore que très légères, à la façon de minces pellicules. Ils viennent frapper l'œil : là ils sont appréhendés par les atomes de l'œil et perçus. Épicure est muet sur l'opération même de la perception. Mais il affirme qu'une émanation isolée n'est jamais perçue : il faut le choc répété, sur l'œil, d'émanations qui se succèdent avec une très grande vitesse. Comment ces images, provenant d'objets parfois très volumineux, peuvent-elles pénétrer dans l'œil ? Non pas sans doute, comme on l'a supposé, parce que chaque point du « simulacre » touche tour à tour l'organe sensitif, mais parce que, suivant la distance qu'elles parcourent, les émanations, traversant un espace sillonné d'autres effluves, subissent une usure ou contraction qui les rapetisse, proportionnellement aux distances qu'elles parcourent. D'autres émanations isolées, fort petites et parfois

venues de très loin, peuvent également pénétrer en nous, au travers des pores de notre corps, sans passer par les organes sensitifs. Une fois entrés, tous ces décalques vont se loger quelque part, dans l'organisme : leur petitesse et leur subtilité leur permettent de se superposer sous le moindre volume et de se classer suivant leurs affinités. Cette psychologie entraîne de curieuses conséquences. La plus importante est que l'âme, composée d'atomes, ne saurait survivre à la dissolution du corps, c'est que les craintes relatives à la vie futures sont vaines. Mais c'est encore que l'esprit peut recevoir des images venues de très loin, entrer ainsi en rapports avec des réalités invisibles, dont les sens ordinaires ne soupçonnent pas l'existence, et c'est aussi qu'une obscure sympathie relie entre elles toutes les parties de l'univers.

La morale. — L'objet principal de la science est de découvrir les conditions du bonheur. Or, il est bien évident, par une impression irrésistible, que le bonheur réside dans le plaisir. Épicure s'indigne volontiers contre ceux qui osent contester une chose si parfaitement claire, attestée par le sentiment commun de tous les êtres vivants. Car les bêtes ne diffèrent pas des hommes sur ce chapitre. Pareillement il est clair que le plaisir fondamental est celui du corps, celui de la chair, qu'il s'agisse du contentement que nous procure un estomac plein, ou de ce chatouillement, de cette volupté plus délicate, qui provient des caresses. Mais Épicure a lu Aristote et Platon et il n'ignore pas les objections que l'on peut faire au plaisir corporel : il est instable, il implique le désir, et chaque satisfaction donnée à un désir fait naître un désir nouveau et plus difficile à apaiser. N'y a-t-il donc aucun moyen de fixer le plaisir, de le rendre stable, en tuant les désirs nouveaux ? D'autre part, comment éviter la douleur,

qui vient glisser son aiguillon parmi toutes les voluptés ? Comment au plaisir en mouvement, substituer le plaisir en repos, qui seul ne déçoit pas ?

La doctrine du souvenir et celle de la prolepse fournissent la solution qui est d'une étonnante profondeur psychologique. Mais il faut la deviner, à travers les critiques embrouillées et contradictoires des comptes rendus doxographiques, presque tous hostiles à l'Épicurisme. Au fond, l'impression que nous procure la sensation présente dépend, avant tout, de la disposition dans laquelle nous la recevons. Si nous sommes à l'avance tristes, inquiets, de mauvaise humeur, l'impression agréable nous émeut à peine, quelle qu'en soit l'intensité, au lieu que la moindre souffrance nous accable avec une violence irrésistible. Or il y a en nous, grâce à la mémoire et à la faculté d'anticiper, le moyen de fixer le plaisir qui passe et de réduire la douleur. Il existe tout un art de jouir de l'impression favorable et de chasser l'impression pénible. Quand un plaisir, même minime, s'offre à nous, il le faut goûter pleinement, en graver l'image dans notre mémoire, le retenir de toute notre force et nous attacher à lui. Si, au contraire, une douleur nous tourmente, il faut la combattre à la fois par le souvenir des voluptés passées et par l'espérance des joies à venir. Il semble bien qu'Épicure attribue à l'intelligence une initiative, une liberté, qui semblent incompatibles avec ses principes. Et il faut qu'il sacrifie en quelque mesure le plaisir primitif, qui est celui du corps. Sans doute n'était-il pas embarrassé pour répondre. Si le plaisir essentiel est celui de l'estomac, d'autres plaisirs d'une sorte plus délicate se greffent sur lui, sans le détruire. D'autre part, le mécanisme n'a rien d'absolu, et les atomes de l'âme ont une situation privilégiée.

La méthode est d'ailleurs d'un emploi difficile et

elle exige une longue pratique. Seule l'expérience nous en atteste les résultats surprenants. Même une douleur en apparence insurmontable peut être vaincue par un jeu bien compris de représentations agréables. Les critiques, frappés surtout de cette lutte contre la souffrance, accuseront Épicure d'avoir identifié la volupté avec l'absence de douleur et d'en avoir fait quelque chose de négatif. Ils oubliaient que pour Épicure il n'existe pas d'états indifférents ; là où manque le plaisir, il y a toujours souffrance et inquiétude.

Le sage est ainsi amené à choisir ses plaisirs et à les calculer avec soin. Volontairement, il renonce à tel plaisir qu'une douleur accompagne. Il préfère les plaisirs faciles, les petites joies que donne une vie simple, aux plaisirs compliqués, suivis de fatigue et de dégoût. Tous les auteurs anciens qui ont parlé d'Épicure ont été surpris du contraste entre le point de départ de la doctrine et son point d'arrivée, entre la recherche du plaisir à tout prix, qui est à l'origine, et la fine analyse de la vie voluptueuse, qui est le terme. Par goût raisonné de la volupté, Épicure, on l'a souvent constaté, arrive à restaurer, à sa manière, à peu près toutes les vertus traditionnelles, tempérance, justice, courage, amitié. Mais il ne veut pas employer le grand mot de vertu, et il n'a que des sarcasmes pour les pédants stoïciens qui en abusent. Nulle contrainte chez le sage, nul effort pénible : une grâce, une aisance constante dans la pratique d'un ascétisme souvent aussi rigoureux que celui de Zénon. L'Épicurien se tient, en principe, à l'écart de la vie sociale et refuse de participer aux charges publiques, où il compromettrait son indépendance et son repos. Mais il est un ami dévoué, excellent, prêt à se sacrifier pour son ami, à lui donner son temps, son bien, sa vio même, par goût délicat de la volupté. On retrouve dans cette morale

quelques-uns des traits les plus caractéristiques de la morale ancienne. Aristippe, Platon, Démocrite, Aristote ont contribué à en fournir les éléments ; mais ce qui est propre à Épicure, c'est la subtile analyse psychologique qui a servi à les combiner.

Naturellement, le système a eu plus de succès par ses prémisses que par ses conclusions. L'Épicurien de la satire et de la comédie est un amateur de voluptés, qui ne recule pas devant les plus grossières. L'espoir du plaisir facile a bien vite grossi les rangs du « troupeau » d'Épicure, et il a rempli les « jardins » d'une foule d'hommes et de femmes, indignes de les peupler.

La religion. — L'Épicurisme prétend réaliser d'abord la libération religieuse. Il lui suffit, pour y parvenir, d'avoir expulsé du monde les dieux qui l'empoisonnent aux humains, et mis au cœur des choses le hasard et la nécessité. Mais Épicure ne renonce pas à toute religion. Il y a des êtres supérieurs à l'humanité, dont le corps est plus subtil et plus beau et la pensée plus agile. Ils vivent, non dans les univers, mais dans les espaces intermédiaires, où ne circule plus qu'une matière semblable à celle des images dont se nourrit la sensation. Il y a là des jardins vaporeux, où des êtres très purs, détachés des passions, mènent la vie que le sage s'efforce de réaliser ici-bas. Ils sont indifférents aux affaires humaines et ne se mêlent pas de troubler l'humanité. Mais, de leurs corps parfaits, des effluves se détachent, comme de tout ce qui existe, et viennent parfois nous donner une vision inoubliable de la pure beauté. Nous ne leur devons aucun culte, puisqu'ils n'ont rien de commun avec nous. Pourquoi nous feraient-ils peur, puisqu'ils ne peuvent nous faire aucun mal ? D'ailleurs, ni les univers, ni les dieux qui peuplent les « intermondes » ne sont éternels. Les dieux n'échappent pas à la destinée commune de tous

les composés d'atomes ; leur vie est plus longue que celle des humains, mais ils subissent eux aussi l'anéantissement de la mort. Pensée consolante, qui nous oblige à nous enfermer dans notre vie terrestre et à user de toutes nos forces pour en tirer le meilleur parti.

Les fragments d'Épicure et surtout le poème de Lucrèce dépeignent en traits affreusement sombres le sort des hommes que tourmente la crainte des dieux et celle des châtiments éternels. Pourtant, la piété grecque semble avoir été assez étrangère aux sentiments violents qui ont nourri le christianisme. C'est que nous pensons surtout, quand nous l'évoquons, aux belles formes plastiques sous lesquelles elle s'est manifestée. Le chapitre de Théophraste sur le *superstitieux* nous atteste un état d'esprit qui dut être fréquent au IVe siècle. L'Orphisme, le Pythagorisme, les doctrines des Platoniciens et des Stoïciens avaient vulgarisé la croyance en un ordre divin du monde, et encouragé les superstitions de toute sorte.

LES STOÏCIENS

L'Épicurisme, après Épicure, n'a pas compté, semble-t-il, de penseurs puissants. Cela n'empêche pas d'ailleurs l'école de se prolonger pendant des siècles, au delà même de l'ère chrétienne, et de recruter, soit en Grèce, soit à Rome, des sectateurs nombreux et ardents. Le stoïcisme comporte, au contraire, une longue lignée de philosophes de premier plan, dont deux au moins, Chrysippe et Posidonius, n'ont pas manqué de génie.

Zénon de Citium, Cléanthes d'Assos, Chrysippe de Soloi sont, pour nous, les trois plus grands philosophes de la première école stoïcienne. Leurs vies s'échelonnent au IIIe siècle : le premier naît vers 336, le dernier meurt vers 205. Les anciens en appréciaient d'autres, comme Ariston de Chio, Hérillos, Denys d'Héraclée

ou Persaios, desquels il ne reste plus rien. Aujourd'hui, il est bien difficile de faire exactement le départ de ce qui revient à chacun d'eux. La tradition a souvent confondu leurs doctrines, qui ne différaient sans doute que par des détails. Chrysippe, dans le feu des polémiques, a été amené à prendre parti sur mainte question que ses devanciers n'avaient peut-être pas prévue. Mais il est certain que l'essentiel et le cadre du système remontent à Zénon, le fondateur de l'école.

Zénon de Citium. — Il est né vers 336-5 à Citium, dans l'île de Chypre, et il est mort à Athènes, vers 264-3. Il était fils d'un marchand, Mnaséas ; peut-être coulait-il dans ses veines un peu de sang phénicien. Il est venu à Athènes assez tard, après avoir lui-même pratiqué le négoce. Il y a suivi jusqu'à vingt-deux ans l'enseignement des Cyniques et surtout, vers 311, celui de Cratès. Puis il a entendu Stilpon, Xénocrate et Diodore Cronos. Il avait écrit de nombreux ouvrages, sans aucun souci littéraire. Mais son autorité personnelle, fondée sur une vie exemplaire, était grande et il a agi moins comme un philosophe que comme un fondateur de religion.

Cléanthes d'Assos (en Troade), né en 331-0 et mort en 232-1, lui a succédé dans la direction de l'école. L'homme, au dire des anciens, n'avait rien de brillant. Cet autodidacte, un ancien lutteur, venu sur le tard à la philosophie, a toujours gardé une lenteur et une lourdeur dont les sceptiques se gaussaient. Son mérite paraît avoir été d'avoir dégagé de la sévère doctrine de Zénon les ressources de poésie profonde qu'elle contenait, peut-être à l'insu de son créateur.

Chrysippe de Soloi. — Enfin, le dernier des grands stoïciens de la première observance est Chrysippe de Soloi, en Cilicie (né en 281/78, mort en 208/5), le successeur de Cléanthes. Sans lui, disait-on, il n'y aurait

pas eu d'école stoïcienne. Ce prodigieux travailleur, cet érudit redoutable, cet écrivain prolixe — il avait, nous dit-on, composé plus de 700 livres — a défendu le Stoïcisme contre les objections sans cesse renaissantes des Épicuriens, des sceptiques, des disciples de Xénocrate ou de Straton. Beaucoup plus encore que ses devanciers, il a dû, dans sa hâte à toujours écrire, faire fi de la perfection formelle, si chère aux Grecs d'autrefois. Chrysippe a eu l'ambition de rédiger une encyclopédie capable de remplacer celle que l'école d'Aristote avait établie. Mais, à chaque instant, les controverses viennent compliquer sa tâche et lui imposer des digressions imprévues. Sur tous les points il a fait face, avec une âpreté, une énergie et aussi une subtilité qui font de lui un involontaire héritier des sophistes, et le rival des Académiciens, ses ennemis acharnés. En exposant les doctrines du Stoïcisme ancien, c'est à lui surtout que nous songeons, bien qu'une grande partie des opinions qu'il énonce lui soit venue sans aucun doute de Zénon lui-même.

La logique stoïcienne. — Et d'abord il faut, d'après Zénon, simplifier radicalement la logique, la purifier de toutes les complications dont elle a foisonné, entre les mains d'Aristote et de ses élèves.

Zénon, à l'exemple d'Épicure, partira donc des faits, des faits les plus simples, de ceux qu'atteste l'expérience commune. Or, le premier fait, le plus évident, déjà constaté par les Cyniques, c'est qu'il n'existe que des individus. Il n'y a pas de genres, d'espèces, de formes ou d'Idées, rien que des objets concrets rigoureusement distincts les uns des autres et déterminés, et, entre eux, des connexions ou des « événements », qui ne sont rien de réel. Tout ce qui est a les caractères du corps, occupe un lieu, s'étend dans les trois directions reconnues par les géomètres, est capable d'agir

par le contact et par le choc. Ce qui n'occupe pas de lieu, ce qui n'agit pas n'est rien. Nous le savons par nos impressions, toutes corporelles et sensibles, et qui toutes nous sont fournies par des corps. Pourtant, l'expérience montre que nous pouvons nous tromper, avoir des impressions fausses, qui ne correspondent à aucun objet réel. Il faut donc trouver un procédé pour discerner les impressions vraies, un « critère », un moyen de juger. Une image très forte et très nette est évidemment vraie, correspond à une réalité extérieure et elle s'impose à nous comme le premier critère de toute vérité. Zénon la nomme déjà « compréhensive », d'un mot peut-être volontairement ambigu. L'on pourrait croire que ce terme implique une activité propre de l'esprit, qui se refermerait pour ainsi dire sur l'image, comme une main, afin de la saisir et de l'assimiler. En fait, il n'en est rien : l'image compréhensive s'impose à nous avec une telle puissance, elle a une clarté et une évidence si entières, que nous ne pouvons pas ne pas la juger vraie, si nous ne sommes ni malades, ni hallucinés. Elle implique toujours un contact, un choc de l'objet extérieur corporel, sur notre faculté de sentir également corporelle. Elle agit sur l'âme ; elle s'y imprime, comme l'empreinte parfaitement nette d'un cachet, avec toutes ses marques caractéristiques. Bien plus, le contact est toujours direct, immédiat ; il ne met pas en jeu, comme chez Épicure, des « émanations » ou des « simulacres » circulant dans l'espace. Car le monde est corps dans sa totalité, corps compact et continu, même là où la matière est le moins dense. Sans un corps qui les porte, ni la chaleur, ni le froid, ni la lumière ne traverseraient l'espace. Quand la lumière venue d'un objet éloigné frappe notre œil, il arrive ce qui a lieu quand un bâton se meut tout entier du mouvement imprimé

à l'une de ses extrémités. La « compréhension » fait suite à la représentation compréhensive ; elle la prolonge, sans nulle activité spécifique de l'esprit. « L'assentiment », à son tour, prolonge la compréhension : comme elle, il est spontané, immédiat et ne peut pas être refusé à la représentation compréhensive.

Certaines impressions ont une importance particulière ; ce sont celles qui, étant communes à tous les hommes, se produisent au premier éveil de l'esprit, dans les instants qui suivent la naissance et pendant l'enfance et la jeunesse. Dès que la réflexion apparaît, elle trouve fixées dans l'âme ces impressions primaires, identiques chez tous les hommes et qu'on peut appeler « anticipations » ou prolepses, parce qu'elles précèdent toute connaissance rationnelle. Leur ensemble va former les « notions communes », sans lesquelles il n'y aurait pas de communication intellectuelle entre les hommes. Il va sans dire que de telles « anticipations » n'ont rien de commun avec des Idées platoniciennes ou avec des formes. Toute impression est rigoureusement distincte d'une autre ; les impressions et les notions ne forment pas en nous un système, ni une « raison » ; elles n'ont les unes avec les autres aucune connexion interne et les relations, qui semblent les unir, sont surajoutées.

Comment parvenons-nous à lier les impressions entre elles ? Ici encore, il faut partir des faits. Or le fait constant, c'est que la pensée humaine a pour condition le langage, tantôt le langage intérieur, tantôt le langage parlé, qui unissent entre eux des mots, adaptés aux notions communes et aux impressions. Un discours est une « chose énoncée », un *lekton*, et toute énonciation, même la plus simple, suppose le rapprochement de deux impressions différentes étroitement juxtaposées. Mais cette union des impressions

et des mots dans le langage n'est rien de réel, n'étant pas corps, et ne répond en rien à une union des objets de la nature. Inutile, par suite, de s'en préoccuper. Il suffit de constater que nous formons des phrases, que nous disons « quelque chose », que des impressions semblent se souder entre elles dans la parole intérieure et dans le langage.

L'art d'utiliser les faits en vue de l'action se nomme la dialectique. Elle n'a pas à se préoccuper d'hypothétiques connexions entre les objets. Il lui suffira de constater les conditions purement formelles, qui rendent la parole efficace et propre à porter la conviction dans l'esprit de l'auditeur. Convaincre, convertir, tout est là pour qui veut agir. Or, il y a plusieurs espèces de connexions verbales. Dans une même énonciation, deux termes peuvent être simplement juxtaposés : il fait jour, il fait clair. Qu'une telle liaison soit vraie, nous en avons deux preuves. La première, qui est tirée de l'expérience, relève, non de la dialectique, mais de la physique, c'est-à-dire de nos impressions. La seconde est dialectique. Supposons la liaison contraire : il fait clair, il ne fait pas jour ; le second terme est immédiatement démenti par la sensation. La liaison peut encore prendre la forme d'une alternative : il fait jour ou il fait nuit, l'un des deux termes étant nécessairement exclu par le terme opposé. On peut ainsi, très simplement, formuler, à partir des impressions les plus nettes, un ensemble de raisonnements d'ordre essentiellement pratique, fondés sur les connexions immuables des faits, telles que la sensation les atteste.

Naturellement, les objections n'ont pas manqué à cette théorie d'un radicalisme naïf. Dans sa grossièreté voulue, n'était-elle pas très obscure, plus obscure que celle qu'elle prétendait remplacer ? Que pouvaient être ces « incorporels », cette « chose dite », sans réalité

propre, et faute de laquelle nous ne pouvions pas, cependant, juger ? Si l'on transpose les formules de Zénon dans le langage d'Aristote, on est conduit à affirmer que tout syllogisme prend la forme hypothétique ou disjonctive. Mais la théorie du syllogisme hypothétique ou disjonctif est commandée, chez Aristote, par celle du syllogisme catégorique. Chrysippe a dû faire face à des objections évidemment redoutables. Pour maintenir les principes posés par Zénon, il lui a fallu reconstruire, dans son langage matérialiste, toute la théorie aristotélicienne des figures et des modes. Il se peut que dans ces essais, d'une extrême subtilité, les hypothèses initiales aient paru s'effacer. Les fragments nous attestent cependant que les Stoïciens ont toujours tenu ferme pour l'essentiel.

La physique stoïcienne. — A cette logique schématique et simplifiée correspond une physique également purgée de toutes les discussions subtiles, qui avaient intéressé les théoriciens antérieurs. L'être seul existe ; le non-être n'est rien. Zénon reprend ces vieilles formules pour assurer que le non-être, s'il existe, ne peut résider qu'au delà des limites de l'univers. L'univers est souverainement réel : donc il est corps, substance matérielle dans toute son étendue ; aucun vide ne peut subsister en lui. Car rien n'existe, rien ne peut manifester sa présence que le corps. Zénon lui-même semble avoir repris et développé les arguments apportés par les Platoniciens et par Aristote contre la possibilité du vide. Si un vase était vide de toute matière, ses parois se toucheraient instantanément. Il faut bien, par suite, qu'il y ait une substance là où nous croyons constater un vide, dans l'air, ou dans les interstices qui séparent apparemment les particules d'un corps finement pulvérisé. La continuité parfaite des corps oblige de même à les affirmer divisibles à l'infini. Et

si un corps est indéfiniment divisible, deux corps différents peuvent coexister dans le même lieu et se pénétrer intimement jusque dans leurs plus petites parties. Il en résulte encore que le mélange total, complet, est toujours possible, un mélange tel que, dans le composé, n'apparaisse plus au premier abord aucune des qualités des composants. D'autre part l'univers est rempli de corps distincts, hétérogènes et dont chacun paraît posséder une individualité parfaite. Tantôt ces corps sont dispersés en des lieux différents ; tantôt ils forment des composés complexes, dans lesquels se trouvent unies des parties de structure diverse, comme il arrive pour les corps vivants. Chacun de ces individus, nous le constatons par nous-mêmes, est autonome, forme un objet rigoureusement clos et défini, qui se suffit, et dont l'unité ne peut provenir d'aucune influence extérieure. Cela est vrai de l'univers entier qui forme un seul corps, et vrai également de chacun des corps particuliers, dont il est rempli. Il faut donc qu'il y ait dans chaque objet un principe distinct d'unification ou, comme le dira Chrysippe, une qualité qui lui est absolument propre. Par suite il ne saurait exister dans le monde deux corps entièrement identiques et qui ne pourraient pas se distinguer l'un de l'autre. Même lorsque la ressemblance est très grande, entre deux vases du même potier, deux feuilles sur le même arbre, entre deux jumeaux, il existe en chacun de ces objets une différence aussi petite qu'on voudra, qui assure leur individuation. D'ailleurs, il y a des degrés dans l'individualité : elle n'est pas également forte, dans une pierre, dans une plante, dans un animal. Ici, il suffit d'une « possession », d'une *hexis* pour distinguer un corps d'une autre portion de la matière inanimée : là il faut quelque chose de plus, un souffle vital, une âme.

On est ainsi amené à distinguer dans chaque individu deux corps différents, indissolublement unis, comme l'étaient la matière et la forme dans l'explication aristotélicienne. Rien de mystérieux dans cette union, puisque deux corps peuvent se pénétrer entièrement. S'il y a une forme, elle n'est rien d'idéal : une matière qui entre dans une autre et, par sa vertu propre, lui communique l'unité, dont elle était dépourvue. De même l'individu est caractérisé par des qualités, le chaud, le froid, la couleur, etc. Chacune de ces qualités n'est pas autre chose qu'un corps, qui apparaît du fait de l'union de la matière et de la forme. Un raisonnement très simple nous porte à croire qu'il existe, à la limite, un principe purement passif, une matière pure, dépourvue de toutes qualités, et une autre matière particulièrement active, dont l'opération fera surgir dans la première toutes les qualités sensibles. La matière primitive ne peut évidemment nous fournir aucune impression. Elle est seulement ce qui remplit l'espace, en largeur, longueur et profondeur, rien de plus.

Or, l'expérience nous révèle directement en nous-mêmes la distinction des deux principes et la nature du principe actif. Mourir, c'est, pour l'homme, exhaler, dans son dernier soupir, le souffle chaud, mélange d'air et de feu, ou le *pneuma*, qui entretenait en lui la vie. S'endormir, mourir à demi, c'est laisser ce souffle apaiser son ardeur et se détendre. En tout ce qui existe de l'existence individuelle, depuis l'univers jusqu'au dernier des objets particuliers, il doit y avoir un souffle chaud, analogue au *pneuma*, qui tient réunis les éléments de l'individualité et empêche leur dispersion. Partout, l'air et le feu jouent le rôle de principes actifs et qui maintiennent la forme, tandis que l'eau et la terre représentent l'élément passif. Chrysippe, le premier, semble avoir fait intervenir, peut-être en sou-

venir d'Héraclite, la notion d'une « tension », d'un *tonos* propre du feu, qui atteint son maximum dans les régions embrasées de l'univers. Par quel mécanisme les qualités se forment-elles par l'effet de l'élément brûlant ? Sur ce point les textes, et pour cause, ne nous apportent rien de précis. Une qualité est un corps d'une sorte nouvelle, qui apparaît brusquement en un autre corps, lorsque le feu a pris l'intensité convenable.

Ainsi, d'une part, tous les êtres ont même nature, puisqu'en tous on trouve la matière première et le principe actif qui la détermine. Et, d'autre part, il n'y a rien de réel que des objets individuels et concrets, l'univers, un homme, une pierre. Dans le Stoïcisme ancien, c'est la seconde considération qui semble l'avoir emporté. Il est difficile de parler de panthéisme, à propos de Cléanthes et de Chrysippe. Quand ils mentionnent l'unité des choses, ils ont rarement en vue l'unité de substance. C'est bien plus cette sorte d'unité, qui provient de la communauté d'un même ordre, de l'identité de structure de toutes les parties de l'univers, de leur « conspiration », de leur « concours », suivant des lois analogues. Ce monde immense suspendu dans le vide infini ressemble à une armée, à une foule d'êtres innombrables, qui ayant tous même nature et même organisation, se trouvent ainsi accorder spontanément leurs mouvements les uns avec les autres. Pareillement, un corps vivant se compose d'une série d'unités distinctes, de membres et d'organes, dont chacun a son souffle vital propre, et qu'un souffle supérieur enveloppe, comme tous les individus sont contenus dans le cercle immuable de la sphère céleste.

L'ancien Stoïcisme, conformément à ses principes logiques, n'est pas non plus disposé à faire une place à la notion d'évolution. Chaque fait reste distinct de tous les autres ; chaque apparition d'une qualité ou

d'une forme sous l'action du feu est une nouveauté, nous dirions une création. La divisibilité infinie n'empêche pas la discontinuité absolue des qualités et des formes. Cette discontinuité essentielle apparaît dans le fait du mouvement. Chrysippe rejette la théorie aristotélicienne de la puissance et de l'acte ; il n'y a dans le monde réel que des actes, c'est-à-dire des chocs. Le mouvement est un acte, une chose donnée, qui ne comporte pas le plus et le moins.

La théologie. — Il n'existe qu'un univers, sphérique et limité, au sein du vide infini, dont rien ne peut pénétrer en lui. Cet univers est enveloppé d'une couche de feu qui le maintient. Puis, suivant l'ordre traditionnel, l'air, la nuée et l'eau s'étagent par couches concentriques jusqu'à la terre, qui occupe le centre du monde. Entre la terre et le ciel, il y a le domaine des astres et des météores. Dans le détail, les stoïciens semblent avoir reproduit, sans grands changements, la météorologie d'Aristote. Mais partout, dans cet ensemble qui est vivant, il y a des âmes. Le Tout est divin. Ce monde est un dieu, et le feu qui rayonne de la sphère extérieure enferme le divin, à son plus haut degré de pureté. Mais, en lui, il existe d'autres dieux subordonnés, ceux de l'Olympe et de la religion populaire, des démons et des génies de toute sorte.

Ces divinités sont identiques, le plus souvent, à des objets naturels : astres, météores, éléments, phénomènes cosmiques. Loin de combattre la religion traditionnelle, les stoïciens l'intègrent dans leur système, tantôt usant de l'allégorie familière aux disciples d'Héraclite, tantôt acceptant purement et simplement les articles de la théologie populaire. Peu importe d'ailleurs, puisque sous les noms forgés par le peuple, le sage, instruit de l'étymologie, sait retrouver les réalités naturelles que ces noms représentent.

Comment cet univers qui est Dieu et où vit un peuple de dieux, ne serait-il pas parfaitement ordonné ? Les stoïciens s'accordent avec Platon et Aristote pour affirmer la réalité d'une Providence souveraine, d'une pensée partout présente, afin de tout régler pour le mieux. Le concours des êtres, leur harmonie, ne sont-ils pas la preuve évidente du gouvernement providentiel ? Naturellement, les sceptiques ont fait valoir contre cet optimisme théologique les arguments habituels : ils ont relevé les difformités de toute sorte, la maladie, la souffrance, le péché, qui semblent attester l'absence d'un plan divin. Pour les combattre, il a fallu expliquer, par de bonnes raisons, les manquements apparents à l'ordre cosmique. Cléanthes et Chrysippe n'ont eu, pour y parvenir, qu'à reprendre les arguments de Platon et d'Aristote. Le mal n'est qu'illusion, dissonance nécessaire, dans un ensemble qui est évidemment le meilleur.

Les faits montrent que tout être individuel est périssable, et par suite, l'univers pris dans son ensemble ne peut pas échapper à la loi commune de tous les êtres vivants. A vrai dire, ce qui périt, ce n'est pas la totalité, le monde, qui est éternel : ce sont les individus qu'il enveloppe. Cela se peut par deux mécanismes inverses, par une « descente » et une « remontée », dont Cléanthes et Chrysippe ont décrit les épisodes à l'exemple des antésocratiques. La descente, c'est la naissance de l'air, de l'eau et finalement de la terre, et aussi de tous les individus que ces éléments contiennent, toujours aux dépens du feu. Elle ne serait pas possible si, par avance, le feu n'enfermait sous la forme de semences, ou de « raisons séminales », l'ébauche de tous les êtres individuels qui vont naître de lui. Il est d'ailleurs malaisé de dire ce que les stoïciens entendaient par là : des essences à la manière aristotélicienne, ou plutôt des germes préformés de tous les individus ? Quant à la

montée, elle s'effectue, en sens inverse, quand la terre devient eau, quand l'eau se transforme en air, puis en feu. L'embrasement final est le terme de ce mouvement qui ne serait pas non plus possible si des germes de feu ne subsistaient, cachés, dans toutes les parties de la matière. L'embrasement n'est pas d'ailleurs une catastrophe subite qui anéantirait le monde en un instant. Il semble qu'il se produise peu à peu, par degrés, par accroissements successifs de la masse du feu.

L'essence divine est inégalement répartie dans l'univers. Elle a son domaine privilégié dans le feu, là où le feu est le plus abondant, où l'élément fait pour « commander » prédomine sur les matières subalternes. L'empyrée et les astres flamboyants sont le siège des plus grands dieux. Ces dieux sont eux-mêmes des êtres individuels, doués de pensée et de raison, comme les humains. L'homme, du fait de son âme, qui est ignée, est uni aux dieux par une affinité naturelle ; il peut communiquer avec eux ; le concours universel met entre ses mains des moyens efficaces qui lui permettent de participer au plan divin. La divination, la magie, la prophétie, dont il existe tant d'exemples merveilleux et vérifiés, confirment l'union de l'homme avec la divinité. Dans le Stoïcisme, les liens entre les dieux élémentaires, le ciel, le soleil, les astres, et l'humanité, sont plus étroits qu'ils n'avaient jamais été entre les dieux de la mythologie populaire et leurs fidèles. Un texte fameux de Cléanthes, l'hymne au soleil, est peut-être, dans toute la littérature grecque, celui qui ressemble le plus à une de nos prières chrétiennes. Et ce n'est pas une des moindres singularités de cette doctrine si souvent tenue pour le type du panthéisme naturaliste, que d'avoir établi entre ses dieux et les hommes cette communication personnelle qui autorise l'adoration, la prière et la confiante humilité.

Sources du Stoïcisme. — Quand on l'examine en détail, cette philosophie n'apporte que peu d'éléments originaux. Tout ce que nous enseigne Chrysippe paraît provenir d'Antisthènes ou de Cratès et aussi d'Aristote et de ses disciples. Le cadre est fourni, à ce qu'il semble, par la vieille conception d'Héraclite.

L'impression est différente quand on songe non pas à ce qui a précédé le Stoïcisme, mais à ce qui a suivi. Nos philosophies modernes doivent peut-être autant à Chrysippe et à ses continuateurs qu'à l'Aristotélisme. Descartes et Leibniz, en particulier, ont fait à la logique et à la physique stoïciennes plus d'un emprunt inconscient ou volontaire.

La morale. — Dialectique ou physique, toute science mène à la morale. Et la morale mène au bonheur. Que la morale soit la partie maîtresse du Stoïcisme, on n'en saurait douter devant les métaphores ou images qui traduisent la place respective des diverses parties de la science. Ici encore, les faits sont d'une évidence telle qu'il serait vain de les discuter. Pour vivre heureux, un individu, quel qu'il soit, doit vivre en accord avec lui-même ou avec sa nature, telle que le souffle vital l'a définie une fois pour toutes en se déposant en lui. La vertu et le bonheur ont donc une condition essentielle, l'indépendance, l'autonomie, l' « autarchie », c'est-à-dire que chaque individu vive et se développe en conformité avec ce qu'il est réellement. S'il y parvient, il est vertueux et il ne peut pas manquer d'être heureux. Les Cyniques et peut-être déjà Socrate avaient dit quelque chose d'analogue. Zénon fait de cette affirmation le principe de sa morale et les autres Stoïciens, avec des variantes dans l'expression, paraissent l'avoir généralement suivi.

Or, le propre de l'homme, c'est que son activité pratique est commandée par des représentations. Les

unes lui viennent de son expérience changeante. Il trouve les autres en lui dès qu'il est conscient, c'est-à-dire lorsqu'entre huit et quinze ans, il fait le bilan des « notions communes » que ses premières impressions ont déposées dans son esprit. Ces représentations sont vraies : il n'a qu'à s'y conformer pour obéir à sa nature. La tâche serait facile si ces impressions primitives étaient également d'une manière immédiate visibles pour tous les hommes. Mais à toute représentation s'ajoute, dès l'origine, un élément de plaisir et de douleur, qui trouble l'impression immédiate et empêche de la percevoir clairement. La passion intervient pour dérouter l'âme, l'emplir d'émotion ou de crainte et fausser le jugement. Elle n'est qu'une représentation comme une autre, mais une représentation viciée ou confuse, qui ne nous renseigne en rien sur son objet. Une passion, la peur, ou la colère, ne peut dominer l'âme que par l'effet d'un jugement erroné, énoncé sur des données insuffisantes, d'un jugement précipité ou prévenu. Par la passion, le jugement est perverti, et il nous trompe, en même temps qu'il paralyse notre action. Toute passion est donc mauvaise en soi ; toutes les passions doivent être coupées par la racine, comme des obstacles insurmontables à la vérité et au jugement. Car le bien moral, c'est évidemment le jugement droit, la rectitude, qui adhère aux seules représentations compréhensives. Non pas à toutes indistinctement, mais à celles qui concernent la conduite, les plus simples et les plus manifestes. La vérité et l'erreur sont donc indivisibles : on juge bien ou on juge mal. Entre les deux termes, pas de milieu. On est entièrement bon si l'on juge sainement ; on est entièrement mauvais, si l'on juge mal. Une âme redressée, rectifiée, juge toujours droit.

Par suite, le fait pratique essentiel est la décision que prend l'âme, le jugement initial qui décide de toute

sa conduite ultérieure, l'adhésion qu'elle donne une bonne fois et pour toujours aux notions communes relatives à l'action. Cet acte — on peut le comparer à l'opération de la grâce chrétienne — transforme l'être intérieur et lui donne la consistance et la continuité dont il manquait, tant que les passions régnaient en lui. Cette constance est la sagesse, une qualité qu'on ne peut plus perdre quand on la possède, et qui commande désormais toutes les actions du sage. La sagesse nous vient donc, non du dehors, mais du dedans. La vertu est toute indépendance, autonomie, affirmation de la réalité souveraine de l'individu, retour instantané aux sources profondes de la vie individuelle. Elle isole l'individu ; elle l'oppose à tout le reste de l'univers et aux autres hommes. Au regard de la vertu, tout le reste est indifférent ; rien ne nous concerne vraiment que notre disposition intérieure, qui dépend entièrement de nous. Le sage stoïcien se suffit à lui-même, comme son précurseur cynique ; il n'a besoin de rien ni de personne. Cette vertu indivisible et continue est ce qui fait tout son bonheur. Auprès de lui, tous les autres hommes sont des ignorants et des fous ; seul il est heureux, seul il est roi, et cela quelles que puissent être les circonstances, même au sein des pires malheurs et des souffrances les plus atroces.

Cette doctrine n'infirme en rien le déterminisme. Toutefois, il y faut une initiative, une liberté. Liberté tout intérieure, qui tient tout entière au mécanisme de nos représentations et à la façon dont nous savons discerner les plus importantes. Cette liberté n'a pas d'ailleurs à nous affranchir d'un mécanisme causal inexistant. L'attitude extérieure du sage est commandée par ses dispositions internes qui, diront souvent les Stoïciens postérieurs, sont seules en son pouvoir. Cette morale semble exiger du sage un perpétuel effort

volontaire ; on a souvent rapproché la rectitude, qui fonde la vertu, de la tension du feu et l'on a cru qu'il s'agit d'une philosophie de la volonté. Les textes anciens ne nous présentent rien de tel. Finalement la force d'âme du sage se résout en un jeu de représentations et la vertu se ramène à une connaissance, à une science. La passion n'est pas la révolte d'une tendance inférieure contre la raison : c'est une représentation fausse, dont la connaissance vraie nous délivre.

Tels paraissent avoir été les principes déjà formulés par Zénon et maintenus par tous les adeptes du Stoïcisme primitif. Ils entraînent les fameux paradoxes, si souvent critiqués par les Académiciens et les Épicuriens : l'infaillibilité du sage, l'égalité des fautes, l'unité absolue de la vertu caractérisée par la rectitude. la constance dans le jugement et dans l'action qu'il détermine. Mais la base de cette morale était bien étroite. Elle impliquait chez ses défenseurs un orgueil singulier et une attitude difficile à maintenir, au milieu des périls changeants de la vie. Il semble qu'elle ait été déjà légèrement atténuée par les continuateurs de Zénon. Le concours des êtres avait pour conséquence évidente leur solidarité intime. Vivre conformément à sa nature propre, à son individualité, c'était, en même temps, s'adapter à la nature du tout. L'homme cessait ainsi d'être « un empire dans un empire » ; il faisait partie d'une communauté plus vaste et des possibilités de collaboration lui étaient fournies, dont la doctrine primitive faisait bon marché. Sous l'action de critiques concordantes, les Stoïciens furent ainsi amenés à modifier leur conception initiale. Lié à toute la nature, le sage était, par là même, lié à la société ; il n'était plus un individu se suffisant à lui-même ; son autonomie avait des limites : il avait sa place marquée dans un ordre plus vaste : il était citoyen, époux, père

de famille, maître d'esclaves : il faisait partie de l'ordre universel et devait en subir la loi. L'ancienne idée de fonction, prise à Aristote, pouvait être aisément mise en harmonie avec ces principes. On admet alors qu'à côté de la rectitude, qui est la marque propre du sage, il y a des devoirs d'état, des obligations variables suivant les individus ou les catégories sociales, auxquelles le sage lui-même ne saurait échapper tout à fait. Une seconde morale, moins rigide, va ainsi se juxtaposer à la doctrine propre du Stoïcisme. Peu à peu cette morale va proliférer, jusqu'à réduire le champ de l'orthodoxie primitive. Là aussi, les différences vont s'effacer lentement entre le Stoïcisme et les doctrines rivales, contre lesquelles il avait soutenu un si âpre combat.

Ainsi le Stoïcisme et l'Épicurisme représentent une transformation profonde de la pensée grecque. Avec ces deux doctrines, des germes à peine visibles à l'époque antérieure ont fructifié abondamment. Pour la première fois peut-être, le matérialisme a trouvé ses formules principales. La notion de l'individualité est mise en pleine lumière par les Stoïciens. La théologie rationnelle commence à se dégager, et une vision nouvelle de l'ordre divin s'impose à des hommes qui apprennent à prier les dieux et à compter sur eux.

ACADÉMICIENS ET SCEPTIQUES

On comprend que l'état d'esprit particulier aux premiers Stoïciens ait irrité beaucoup de spectateurs. Leur dogmatisme intolérant et hautain, leurs affirmations péremptoires et naïves indisposaient les disciples de Platon et d'Aristote, habitués à plus de mesure et à plus de simplicité. La tentation était forte, pour les railleurs, de harceler ces moralistes intempérants. Depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'ère chrétienne, les

sceptiques n'ont pas manqué. Ils se rattachaient à la lignée des sophistes, à ces disputeurs infatigables, auxquels ni Socrate, ni Aristote n'avaient réussi à porter des coups mortels. Ils pouvaient même invoquer l'autorité de Platon qui, à côté des certitudes de la science, avait fait une large place aux opinions douteuses.

Pyrrhon d'Élis. — Le plus ancien d'entre eux, Pyrrhon d'Élis, est contemporain de Zénon et d'Épicure. Il est venu à Athènes vers 336-5 et il est mort vers 270. Nous ne le connaissons guère que par les déclarations de son élève Timon de Philiasos (de 320 à 230 environ), car lui-même n'avait rien écrit. Il semble avoir été en relations avec des disciples de Démocrite, notamment avec Anaxarchos. Sa thèse paraît avoir été que la vraie nature des choses est inconnaissable et que toute opinion humaine, étant fondée sur l'ignorance, demeure incertaine et vaine. La conclusion est que, ne pouvant rien connaître, nous devons nous abstenir entièrement de juger. Mais, dans la vie pratique, ce nihilisme se traduit par une indifférence toute stoïque aux choses extérieures, dont aucune ne mérite de troubler l'esprit, par l' « ataraxie ».

Arcésilas et Carnéade. — Il n'est pas sûr que la *Moyenne Académie* se rattache à l'enseignement de Pyrrhon. Ses représentants les plus illustres, séparés par près d'un siècle d'intervalle, sont Arcésilas et Carnéade. Le premier est né en 316-4 et mort vers 241-0. Le second a vécu de 214-3 à 129-8. Tous deux se prétendent platoniciens et ils ont pratiqué une manière d'enseignement positif, par lequel ils diffèrent profondément de Pyrrhon. Ils exercent contre la doctrine stoïcienne une critique impitoyable, que Chrysippe et ses successeurs auront la plus grande peine à réfuter. Arcésilas, élève de Théophraste, puis du sophiste mathématicien Bryson, a quitté l'école d'Aris-

tote pour s'attacher au platonicien Crantor. Il a connu sur le tard Théodore de Cyrène, disciple de Pyrrhon, qui lui a montré la voie. De son passage à l'Académie, il a retenu que la vraie philosophie se développe par conversations, où s'affrontent les opinions opposées, et qu'il est le plus souvent superflu de mettre par écrit. Car il croit retrouver chez Platon l'état d'esprit des sceptiques et, au delà même de Platon, il va chercher en Socrate le modèle du dialecticien, tel qu'il le conçoit. De Pyrrhon, il retient que la vérité est inaccessible, et contradictoires les opinions humaines. Sans doute, il doit y avoir des représentations vraies et des représentations fausses ; mais, comment les mortels pourraient-ils les distinguer ? Car la doctrine stoïcienne de la représentation « compréhensive » est un tissu d'absurdités. On peut juger d'une affirmation, non d'une représentation. D'ailleurs, comment reconnaître une perception vraie, quand les sens nous trompent si manifestement ? Comment distinguer de la représentation compréhensive la plus faible, la plus forte des représentations non compréhensives ?

Mais s'il n'existe pas de critère assuré, le doute, le doute radical est la seule attitude possible. En sorte que le sage doit, en toutes circonstances, « suspendre » son jugement. Et, pour maintenir cette attitude, le plus simple n'est-il pas de prendre à partie toutes les opinions, sans distinction, d'en montrer l'inanité et de mener contre toutes les formes du dogmatisme un combat infatigable ? Toutefois, Arcésilas semble avoir procédé avec une certaine discrétion. Le plus souvent, il n'attaque pas les doctrines de front. Il se contente d'insinuer le doute dans l'esprit de son auditeur. Loin d'ailleurs que le doute ruine l'activité pratique, il peut lui donner plus de force et de sûreté. Le vrai sceptique ne se contente pas de suivre la coutume. Il agit confor-

mément à la prudence. Prudence n'est pas la science gonflée de prétention des Stoïciens. Elle implique le bon sens pratique, la réflexion et le discernement appliqués à la vie. Ces doctrines, développées avec infiniment d'habileté et de souplesse, ont valu de nombreux disciples à l'Académie, rajeunie par Arcésilas, et dont il est devenu le chef, à la mort de Cratès. Carnéade (214-3-129-8) semble directement se rattacher à la tradition d'Arcésilas. Il est né en 214-3 à Cyrène, et il a été l'élève de l'Académicien Hégésinos et probablement du stoïcien Diogène, par lequel il a connu les œuvres de Chrysippe. En 160, il succède à Hégésinos, dans la direction de l'Académie. Tout en repoussant les attaques des Stoïciens et des Epicuriens, Carnéade semble avoir senti la nécessité de faire aux exigences pratiques certaines concessions qui limitent la portée du Scepticisme. Les sens, toujours sujets à l'erreur, ne peuvent pas nous guider. La coutume n'est pas plus sûre, étant différente d'un pays à un autre. Quant à la raison, la continuité stoïcienne elle-même établit aisément qu'elle n'a rien d'absolu. Peut-on savoir quand des grains de blé cessent de former un tas ? dans quelle mesure, il faut croire la parole du menteur avouant son mensonge ? et, pour établir qu'un argument logique est bon, ne faut-il pas un autre argument, et ainsi de suite à l'infini ? Comment, d'autre part, distinguer la représentation compréhensive de celle qui ne l'est pas ? Les images du rêve s'imposent à nous avec la même force persuasive que celles de la veille : le fauve qui nous poursuit dans notre rêve ne nous procure pas moins d'effroi que celui que nous rencontrons, éveillés, par les bois. Les fous n'ont-ils pas des représentations parfaitement « compréhensives » ? Si d'aventure nous avons sous les yeux deux objets identiques, deux feuilles d'arbre,

deux œufs, deux jumeaux, par quel artifice parviendrons-nous à les distinguer ? Et y a-t-il, même dans les sciences mathématiques, des propositions vraiment évidentes et capables de forcer l'assentiment ?

Pourtant, il nous faut, pour nous conduire, l'équivalent d'une certitude. Carnéade le trouve dans la probabilité. Une représentation probable nous permet de juger, dans la pratique, d'une manière positive. Elle nous délivre, sinon du doute théorique, du moins des hésitations, si nuisibles à l'action. Elle nous permet un assentiment qui comporte d'ailleurs une infinité de degrés. Elle est plus ou moins vraisemblable, comme on s'en assure par un examen scrupuleux de ses caractères. Elle autorise même l'analyse critique de toutes les doctrines. Carnéade s'en prenait à la finalité, à la doctrine de la Providence, à la divination sous toutes ses formes, à l'astrologie et au principe commun de toutes ces superstitions, la croyance à l'enchaînement infini des causes. Critique courtoise, mais pleine d'ironie, accumulant à plaisir les exemples ridicules, propres à discréditer le Stoïcisme.

Au cours de ces longues discussions, dont la confusion nous paraît souvent insupportable, les vieilles formules de la philosophie ont été soumises à un examen rigoureux. Cette critique a ses avantages : elle fait surgir des problèmes nouveaux ; elle oblige à formuler avec plus de précision les problèmes anciens et fait de l'analyse des idées un instrument d'une extrême délicatesse. Mais elle a un danger grave : elle coupe l'élan spéculatif, arrête les esprits devant des difficultés parfois imaginaires ; elle exagère l'importance des questions verbales, et, en multipliant les détails litigieux, elle fait perdre aux savants le sens des grands problèmes et la hardiesse de les aborder de front.

CHAPITRE VII

LA SCIENCE AU IVe ET AU IIIe SIÈCLE

Caractères de la science au IVe et au IIIe siècle. — La science aristotélicienne est déjà une science fixée. Aristote s'applique avant tout à dresser un inventaire, à recueillir et à résumer les résultats acquis. Cependant l'effort de la recherche ne s'est pas ralenti ; des spécialistes, assez indifférents à la métaphysique, s'occupent à découvrir des faits nouveaux, à mieux observer les faits déjà connus. Dans tous les domaines, mathématiques, astronomie, géographie, médecine, philologie, les découvertes de l'âge des Ptolémées seront décisives pour l'avenir. Le troisième siècle avant notre ère est peut-être l'époque la plus admirablement féconde de la science ancienne, celle au cours de laquelle elle a mis au jour le plus de résultats définitifs.

Nous sommes hors d'état de déterminer dans quelle mesure les grands savants de l'âge nouveau sont des novateurs. Archimède, Apollonius, Érasistrate, Ératosthènes utilisent assurément les travaux de nombreux devanciers. Mais, quelle que soit l'étendue de leurs emprunts, leur apport personnel est très considérable.

Les sciences mathématiques. — Trois grands noms dominent l'histoire de la période alexandrine, dans l'ordre des recherches mathématiques, ceux d'Euclide, d'Archimède et d'Apollonius.

Euclide. — Euclide a vécu, semble-t-il, au temps d'Epicure, entre 330 environ et 270. Une partie de sa vie s'est passée à Alexandrie, où Ptolémée Soter l'avait appelé, pour enseigner les mathématiques. Ce qui nous est resté de son œuvre, les XIII livres des *Eléments* de la géométrie et les *Données*, portent visibles les marques de l'enseignement qui les a fait naître. Les autres livres d'Euclide ont péri. Peut-être nous montreraient-ils un aspect différent du talent de cet admirable professeur, dont l'œuvre reste encore aujourd'hui, en beaucoup de pays, la base de la pédagogie géométrique. Cette pédagogie, on le voit par le *Ménon* de Platon et par divers textes d'Aristote, avait fait, dès le ve siècle avant J.-C., l'objet de recherches approfondies. De bonne heure, on avait distingué la méthode propre à la découverte, c'est-à-dire à la solution des problèmes, et la méthode propre à mieux exposer les vérités acquises. Un problème étant posé, il convient de chercher d'abord la construction qui permet de le résoudre, en rattachant les conditions énoncées à quelque problème déjà vaincu. Car tout problème, même purement numérique, peut être abordé en traçant des lignes et ramené à une construction. Ces constructions connues pour les principaux problèmes, il s'agit de les classer par ordre, d'aller des plus simples aux plus difficiles, en formant une série continue, dont tous les termes se commandent. De nombreux essais avaient été faits en ce sens, dès le temps de Platon, au dire de Proclus, qui cite, parmi les précurseurs d'Euclide, un certain Theudios.

Les *Eléments* d'Euclide, dans presque toutes leurs parties, semblent constituer une simple mise au point systématique des recherches antérieures de Théétète, Autolycos et Ménéchme. L'arithmétique et la géométrie y sont étroitement mêlées, les problèmes en nombres

étant constamment abordés par les procédés géométriques. Les quatre premiers livres exposent les études les plus anciennes des géomètres grecs, peut-être des Pythagoriciens contemporains de Socrate. Le v[e] livre résume les travaux d'Eudoxe sur les proportions. Les livres VII à IX sont fondés sur les études de Théétète. Peut-être en est-il de même des livres XI à XIII. Il n'est pas même certain que le X[e] livre sur les grandeurs irrationnelles nous fasse connaître, comme on le dit souvent, les découvertes propres d'Euclide. En ce cas, l'œuvre personnelle d'Euclide se bornerait à avoir trouvé, pour l'exposé de la géométrie élémentaire, un ordre plus satisfaisant que celui dont ses devanciers avaient dû se contenter.

Archimède. — L'œuvre d'Archimède de Syracuse (287-212) a un tout autre caractère. Fils lui-même d'un mathématicien, Pheidias, Archimède est, par excellence, le type de l'inventeur génial. Une ingéniosité merveilleuse, égale en matière technique et en théorie, semble, chez lui, se jouer de difficultés en apparence insurmontables. Sa vie paraît s'être écoulée presque tout entière à Syracuse, à l'exception de quelques années passées à Alexandrie, dans sa jeunesse. Il a défendu sa patrie contre les Romains. Un soldat romain l'a tué, après l'assaut, quand le général avait donné l'ordre exprès de l'épargner. Nous avons encore une partie de ses ouvrages. Tous se rapportent à des problèmes d'un grand intérêt théorique. Cependant Archimède, pour les anciens, est surtout l'inventeur de machines de toute sorte : pompes à vis sans fin, appareils de levage, dispositifs pour le lancement des vaisseaux, miroirs ardents, engins de guerre variés. Enfin, il est le constructeur de cette étonnante machine céleste, qui représentait en petit, avec une fidélité complète, les mouvements apparents du ciel, des étoiles fixes et des planètes. C'est que, chez lui, la pratique ne se

sépare pas de la théorie, et les applications les plus imprévues naissent des spéculations les plus profondes. Peut-être même a-t-il été amené à la théorie par la mécanique et peut-être les travaux de mécanique ont-ils précédé les recherches d'analyse géométrique et numérique. Pour la plupart de ces recherches, Archimède utilise et perfectionne un procédé déjà connu au v[e] siècle : des variations successives très petites d'une même figure permettent de passer insensiblement à une figure différente, dont les propriétés se trouvent ainsi dériver de celles de la figure primitive. D'autre part, quand il est impossible de mesurer en nombres entiers une longueur, une surface ou un volume, on peut déterminer, à tout le moins, les deux limites inférieure et supérieure que cette valeur ne peut pas dépasser et entre lesquelles elle se trouve nécessairement comprise. On parvient ainsi à réduire progressivement l'écart entre la valeur véritable et les valeurs approchées qu'on en peut donner. Archimède use, dans toutes ces recherches, de raisonnements d'une étonnante finesse, mêlant tour à tour les considérations géométriques, arithmétiques et mécaniques, avec une précision qui n'a pas été dépassée. Un de ses essais les plus ingénieux est contenu dans l'*Arénaire*, où l'on se propose d'évaluer un nombre plus grand que toute quantité donnée, celui des grains de sable contenus dans l'univers.

Aucune œuvre antique n'a été plus riche en conséquences lointaines. La géométrie moderne et le calcul infinitésimal sont nés le jour où Fermat, Pascal et Leibniz ont repris les résultats obtenus par Archimède, touchant l'équilibre, les quadratures et les sommes de termes infiniment petits.

Apollonius. — Les travaux d'Apollonius de Perge (260-200), pour avoir moins de portée, n'en ont pas moins exercé une influence aussi grande. Nous en avons

perdu une grande partie. Seuls les sept premiers livres du *Traité des Sections coniques* (le huitième et dernier est perdu) ont survécu. Encore ne possédons-nous les livres V et VII que dans une traduction arabe, souvent fautive. Apollonius reconnaît lui-même qu'il a pris à ses devanciers la matière de ses quatre premiers livres. Son œuvre propre paraît être d'avoir substitué à la méthode d'Archimède, pour l'étude des sections du cône, une méthode plus simple et plus générale.

Mathématiciens de la période alexandrine. — Au cours de ces recherches, les mathématiciens de la période alexandrine ont rencontré et abordé de nouveau ou résolu une foule de problèmes, dont beaucoup s'étaient posés fort anciennement : trisection de l'angle, duplication du cube (problème de Délos), etc., presque toujours pour satisfaire à des questions tirées de la pratique de l'architecte et de l'ingénieur. Autour de ces grands inventeurs, il y a d'ailleurs une pléiade de chercheurs moins éminents, mais remarquables : tels sont *Nicomède* qui a défini la conchoïde, et *Dioclès* qui a découvert la cissoïde.

La mécanique. — D'autres techniciens s'adonnent uniquement aux recherches de mécanique pratique. Ces études étaient fort anciennes, comme en témoigne l'ouvrage apocryphe sur *les Mécaniques*, dans la collection aristotélicienne. La liste des machines simples est déjà connue au temps d'Aristote. A l'époque alexandrine, un contemporain d'Archimède, Ctésibios, a porté l'art de l'ingénieur à un haut degré de perfection. Un écrivain postérieur, Philon de Byzance (à la fin du IIIe siècle de notre ère) nous a conservé quelques détails sur les inventions de Ctésibios. Plus tard, probablement après l'ère chrétienne, *les Mécaniques* de Héron d'Alexandrie résumeront, avec quelques erreurs, les résultats obtenus par les contemporains d'Archimède.

L'astronomie. — Ici encore l'initiative des Ptolémées a suscité l'ingéniosité des inventeurs. Ils installent à Alexandrie un observatoire, pourvu d'un outillage puissant : cadrans solaires, horloges sidérales, sextants, astrolabes, appareils de visée, miroirs grossissants. Des observateurs attentifs, tels que Dosithée et Conon, s'appliquent à dénombrer les étoiles et à en dresser le catalogue. Le grand théoricien de l'astronomie nouvelle est Aristarque de Samos (310-250), élève du péripatéticien Straton de Lampsaque. Combinant les mathématiques et l'observation, il s'efforce de déterminer, à l'aide de calculs trigonométriques, la distance réelle du soleil à la terre, de la terre à la lune, et il obtient, en ce qui touche la lune, un chiffre voisin du chiffre véritable. En même temps, reprenant probablement une doctrine pythagoricienne, adoptée par Héraclide du Pont, il affirme que la terre est une planète et non pas un astre fixe, et que le soleil occupe une position centrale dans notre univers.

Un peu plus tard, Eratosthènes de Cyrène (275-194) fonde à la fois la géographie et la chronologie scientifiques. Un de ses travaux les plus notables est relatif aux dimensions de la terre habitée. Elle s'étend, d'après les indications des voyageurs, du Gange aux colonnes d'Hercule et, en latitude, depuis les sources du Nil jusqu'au pays de Thulé et aux sources du Dniéper. Ératosthènes en évalue la surface, qu'il divise par des parallèles et des méridiens en carrés inégaux.

La médecine. — Ce développement merveilleux des sciences exactes s'accompagne d'un progrès parallèle de la médecine. L'étude des faits est devenue plus facile. Peut-être les souverains alexandrins ont-ils autorisé pour la première fois les dissections. Les Ptolémées encouragent l'école médicale, qui se fonde à Alexandrie, avec des médecins venus de Cos. Ces

praticiens de Cos, en particulier Praxagoras, sont pleins de méfiance à l'égard des théories générales, auxquelles les derniers hippocratiques accordent une importance excessive à leurs yeux. Leur ambition se borne à observer très exactement les faits anatomiques et physiologiques, en évitant les considérations d'ordre philosophique. Hérophile de Cos, disciple de Praxagoras, le vrai fondateur de l'école médicale d'Alexandrie, s'en tient délibérément à cet empirisme. Il décrit la structure de l'œil, du foie et d'autres organes internes ; il distingue, pour la première fois, les nerfs des tendons, et constate la relation des nerfs avec le cerveau.

Les Séleucides ont pareillement attiré près d'eux des médecins éminents. Le plus célèbre de ces médecins est Erasistrate de Céos, médecin de Séleucos et disciple indirect de Straton. Une longue polémique s'engage entre les disciples d'Hérophile et ceux d'Erasistrate. Elle concerne moins la méthode de la science, sur laquelle ils sont d'accord, que la thérapeutique.

La science alexandrine, si diverse, si riche, présente des caractères généraux nettement visibles. Tous ces savants sont des techniciens, calculateurs, constructeurs, observateurs patients et minutieux. Ils dédaignent la théorie et la métaphysique et ne veulent être que des hommes de métier.

Chapitre VIII

LE MONDE ROMAIN

Un à un, les royaumes héritiers de l'empire d'Alexandre vont s'effondrer sous les coups des Romains. La Macédoine tombe la première en 197, quand Flaminius défait à Cynoscéphales le dernier roi de Macédoine. En 152, elle devient province romaine. La Grèce a le même sort en 146, après la destruction de Corinthe par les Romains. Le royaume d'Égypte survivra encore plus de cent ans, pour être détruit à son tour en l'an 30 avant J.-C. Ainsi, la Grèce et tous les pays de civilisation grecque étaient devenus provinces romaines. Des administrateurs, venus d'Italie, s'y étaient établis et ils avaient mis fin, d'une manière complète, à l'indépendance des anciennes cités. Respectueux, à leur coutume, de la religion et des usages locaux, ils avaient imposé la paix romaine, avec les avantages et les dangers de sa pesante uniformité.

Les Écoles. — Les anciennes écoles subsistent toujours. Il y a encore des Académiciens, des disciples d'Aristote, des Épicuriens, des Stoïciens, des Cyniques. En ce qui touche les deux premières écoles, nous n'avons guère que des listes de noms. L'*Index Academicorum* nous prouve que la tradition académique s'est prolongée fort longtemps. De Clitomaque de Car-

thage (129-110) à Philon de Larisse (qui se fixe à Rome en 87, peu d'années avant sa mort), à Aristos d'Ascalon (le maître de Brutus) et à Théomnestos (vers 40), la série des scolarques n'est pas interrompue. Elle se continue pareillement pour l'école d'Aristote, avec Diodore de Tyr (vers 110), Erymneus, Andronicos de Rhodes, Cratippos de Mitylène (vers 44) et, pour l'école Epicurienne, avec Diogène de Tarse, Apollodoros (vers 120), Zénon de Sidon et Phèdre, les maîtres de Cicéron, Patron et Philodème de Gadara. Aucun de ces personnages, d'ailleurs à peine connus, le dernier excepté, ne paraît avoir montré de génie. L'École stoïcienne, au contraire, a compté deux penseurs éminents : Panétius et Posidonius.

Panétius de Rhodes (185-110). — Élève du grammairien Cratès de Mallos, puis des philosophes Critolaos, Carnéade, Antipater et Diogène de Séleucie, Panétius est venu en 144 à Rome, où il a été, avec l'historien Polybe, un des familiers de Scipion le Jeune. Il a accompagné Scipion, en 141, lors de son voyage politique en Orient. Après l'assassinat de Scipion (129), il s'est fixé à Athènes, et il a succédé à Antipater de Tarse dans la direction de l'école stoïcienne. Les anciens vantaient le style, imité de Platon, de ses nombreux écrits. Nous connaissons une partie des idées morales de Panétius par les ouvrages de Cicéron, *de Officiis*, *de Legibus* et *de Republica*, où l'on en trouve des adaptations souvent textuelles. Panétius était venu au Stoïcisme en passant par l'Académie. La nécessité universelle, le panthéisme, la doctrine des morts et des renaissances successives de l'univers, la divination, autant de points sur lesquels la critique de Carnéade avait impitoyablement battu en brèche la philosophie de Zénon et de Chrysippe. Panétius abandonne semble-t-il, sans beaucoup de résistance, les positions

menacées. Il affirme avec Aristote l'éternité du monde ; il n'est pas certain de la liaison de tous les événements entre eux ; il est sceptique touchant les dieux de la religion populaire et il laisse aux grammairiens le soin d'interpréter, d'après l'étymologie, les allégories mythologiques. De même, on voit s'effacer peu à peu chez lui l'image héroïque du sage, dépourvu de passions, guidé par la seule raison, incapable d'erreur ou de faute et maître inflexible de sa volonté. Le sage èst un homme comme un autre, plus habile seulement à user de sa raison, et à faire, en toutes circonstances, ce qui convient. La sagesse n'est pas une attitude une fois prise et qui se conserve indéfiniment : c'est une adaptation intelligente à des fonctions diverses, le discernement appliqué à la vie, l'accomplissement fidèle des devoirs d'état.

Cette philosophie pratique, pleine de mesure et de bon sens, devait avoir une influence immense. C'est par Panétius et par Cicéron, son interprète, que les derniers philosophes de l'antiquité et les auteurs chrétiens ont connu la morale traditionnelle et qu'ils ont pu s'en inspirer. C'est par les écrits de Panétius que presque tous les éléments encore vivants de la morale antique nous sont venus. C'est souvent lui que nous admirons quand notre admiration croit s'adresser à Platon, Aristote ou aux Stoïciens anciens.

Posidonius d'Apamée. — C'est de même par Posidonius d'Apamée que les échos de la science antique nous sont longtemps parvenus. Posidonius est né probablement vers 135 et il est mort en 51, à l'âge de 84 ans. Il a quitté de bonne heure sa patrie syrienne, pour Athènes, où il a été l'auditeur de Panétius. A la mort de son maître, il a entrepris de grands voyages, qui l'ont mené en Gaule, en Espagne, sur la côte de l'Afrique du Nord, en Sicile, en Italie, en Égypte.

Vers 96, il s'établit à Rhodes, où il joue un rôle politique important. Ses concitoyens l'envoient en ambassade à Rome en 86. Il a été un des maîtres de Cicéron.

Son œuvre littéraire et philosophique était immense. Nous n'avons que les titres d'une vingtaine de ses traités. Il est fort malaisé de reconstituer sa doctrine philosophique, et les tentatives des historiens récents pour y parvenir demeurent très discutables.

Nous sommes un peu mieux renseignés sur son œuvre scientifique. Posidonius est d'abord le vrai créateur de la géographie descriptive, fondée sur la vue directe des différents pays. Tout lui est bon à noter : aspect des paysages, particularités géologiques, ethnographie et linguistique, renseignements sur les mœurs, la religion, les institutions des peuples lointains. Cette description est précédée d'études astronomiques et géodésiques d'une admirable précision.

Il avait aussi composé une histoire universelle, qui s'ouvrait par un récit partiellement légendaire des origines de l'humanité. Suivant en cela la tradition commune des philosophes anciens (à l'exception des atomistes), il admettait que l'humanité avait dégénéré peu à peu. Tout de suite après le premier incendie cosmique, la race humaine avait apparu sur la terre. Ces hommes originels encore tout près de la nature avaient toutes les vertus : ils étaient justes, secourables aux faibles et ne connaissaient ni l'envie ni la méchanceté. Leur vie était simple : ils habitaient les grottes et se nourrissaient des fruits de la terre. Puis, des sages avaient apparu parmi eux ; peu à peu des inventions utiles avaient amélioré les conditions de l'existence. Mais les hommes étaient restés bons, comme l'étaient encore les Mysiens, chantés par Homère, et peut-être les Germains, dont Tacite peindra plus tard, d'après des sources stoïciennes, le portrait

idéalisé. Les meilleurs d'entre eux s'étaient tournés vers la science et la philosophie, laissant à des gens de métier le soin de perfectionner les instruments qu'ils avaient découverts. Cependant, insensiblement, les vices s'étaient introduits dans la société : le gouvernement patriarcal s'était transformé en tyrannie ; il avait fallu, pour imposer la justice, des lois écrites, comme celles qu'ont formulées Solon et Lycurgue, Zaleucos et Charondas. La retraite des sages, confinés de plus en plus dans leurs spéculations théoriques, avait eu pour conséquence le développement insolent de tous les vices. Les discordes, les guerres avaient commencé. L'esclavage s'était établi.

A ces recherches sur l'origine de l'humanité s'ajoutait une grande œuvre historique et géographique, continuation de l'histoire de Polybe. Elle racontait l'histoire du monde, depuis la fin de l'indépendance hellénique jusqu'à la dictature de Sylla (52). Tous les peuples connus y figuraient et chacun d'eux donnait lieu à une notice complète, où Posidonius décrivait les territoires, leurs habitants, leurs institutions et les principaux événements de l'époque antérieure.

L'œuvre philosophique. — A travers toutes ces études d'une précision admirable, Posidonius était resté attaché à la doctrine stoïcienne. De cette doctrine, il a donné une version sensiblement différente de celle que nous avons trouvée chez Panétius et bien plus proche, à ce qu'il semble, de l'ancien Stoïcisme. Posidonius reste fidèle à toutes les croyances religieuses qui donnent au Stoïcisme de Zénon et de Cléanthes cette allure mystique, par laquelle il avait enchaîné tant d'âmes inquiètes. Il ne doute ni de la divinité du monde, ni de la liaison de toutes ses parties entre elles, ni de la Providence, ni de la divination. Il tient que la matière comporte un élément passif et un élé-

ment actif, qui est le feu, ou Zeus omniprésent. Il a défendu contre les sceptiques cette image toute remplie de mystère et si consolante pour les âmes pieuses. Il y a employé le raisonnement et la dialectique, avec une maîtrise reconnue. Mais sa force propre est, semble-t-il, de s'être placé le plus possible sur le terrain de l'expérience et d'avoir utilisé, pour démontrer les thèses chères à l'école, l'immense collection de faits de toute nature que ses recherches avaient accumulée.

Posidonius a fait peut-être plus que tout autre philosophe, pour imposer à ses successeurs l'idée de la Providence et du gouvernement divin de toutes choses. Le monde qu'il décrit avec une précision toute scientifique est cependant plein de mystère, de poésie et d'inconnu. Il est peuplé de dieux, de démons, et, sous nos yeux, chez les bêtes les plus familières, les étonnantes merveilles de l'instinct sont bien faites pour nous édifier sur la divinité de la nature. Ce savant, par ailleurs si exigeant, accueille avec une crédulité enfantine les plus étranges histoires relatives aux animaux et aux plantes. C'est de lui peut-être que dérive, en partie, la zoologie fantastique dont s'inspireront les imagiers byzantins et médiévaux, et qui fera encore rêver Léonard de Vinci. Les frontières du naturel et du surnaturel se sont effacées : la nature même est le règne du surnaturel. Cette œuvre étrange résume, pour une humanité d'esprit moins clair et moins positif que celle de l'âge antérieur, l'héritage complexe de toute une science, à laquelle la raison n'a pas été seule à contribuer.

Le nouveau scepticisme. — Contre Panétius, les sceptiques contemporains, surtout Clitomaque de Carthage (187/6-110/9, scolarque en 129/8), n'ont pas manqué de défendre, avec les arguments accoutumés, le point de vue de leur école. Cependant, peu à peu, il semble qu'une sorte d'accord tacite se soit établi entre

les sceptiques et leurs adversaires. Déjà on signale chez Philon de Larisse, le successeur de Clitomaque (Cicéron l'entendra en 88), des corrections à l'ancienne doctrine sceptique et la restauration d'un certain dogmatisme mitigé. Les textes ne nous permettent guère de mesurer l'étendue des innovations introduites par Philon. Peut-être ces innovations sont-elles dues surtout à Antiochus d'Ascalon, le contradicteur, également sceptique, de Philon, que Cicéron devait entendre dans l'hiver 79/8. Sans doute, las d'être attaqués de toutes parts et participant d'ailleurs eux-mêmes à l'esprit général, peu favorable au Scepticisme, les Académiciens ont-ils voulu, comme le note Cicéron, montrer leur fidélité aux doctrines de l'ancienne Académie et à celles d'Aristote.

La civilisation romaine. — Au premier siècle avant J.-C., les idées grecques commencent à pénétrer profondément la civilisation romaine. La pénétration a eu lieu d'abord, semble-t-il, dans l'ordre technique et dans l'ordre juridique. Les œuvres de Varron (116-27 avant J.-C.) et de Vitruve (vers 25 av. J.-C.) nous renseignent un peu sur les influences techniques. En matière de mécanique, d'arpentage, d'architecture, d'hydraulique, les Romains ont presque tout appris des Grecs. Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur les origines de leur droit que l'on tient souvent, à tort, pour leur création propre.

La philosophie proprement dite n'est guère représentée à Rome, en dehors de Lucrèce, que par les traités de Cicéron, au Ier siècle avant J.-C., et par l'œuvre de Sénèque (4-65 après J.-C.).

Cicéron. — Cicéron a connu directement la philosophie grecque par l'enseignement des trois écoles principales, Stoïcienne, Epicurienne et Sceptique. Il a lu avec soin les œuvres de Platon et d'Aristote, celles de plusieurs Stoïciens et d'Épicure. A vrai dire, pendant

de longues années, absorbé par la politique et par le souci des affaires, il n'a pas eu le loisir de philosopher. Lorsqu'il s'est remis à la lecture des philosophes grecs, et quand il a entrepris d'exposer ses idées par écrit, c'est que les événements lui avaient fait des loisirs. La philosophie n'a été pour lui qu'une consolation et un pis-aller. Son originalité, d'ailleurs, ne va pas loin. Toutes les fois que le hasard, comme pour le *De natura Deorum*, certaines parties du *De Legibus*, du *de Fato*, du *de Republica*, du *de Officiis*, nous a conservé un peu des sources grecques utilisées par lui, nous constatons qu'à part divers ornements littéraires ou exemples tirés de son expérience romaine, l'essentiel de ses écrits est copié, presque mot pour mot, dans des auteurs grecs, Panétius, Posidonius, ou Clitomaque.

Sénèque. — Sénèque, pareillement, n'apporte rien de nouveau. L'homme est sympathique, en somme, par le contraste entre l'idéal qu'il s'est donné en théorie, et la vie, dont il n'a eu ni le courage, ni peut-être le désir de diminuer les tentations. Que cet homme riche, bien en cour, habitué au luxe, ait développé longtemps, dans une langue délicate, spirituelle et toute brillantée, les thèmes habituels de la rhétorique stoïcienne, la chose pourrait être choquante, si la tragédie finale ne nous disposait à l'indulgence. Sénèque lui-même a aperçu la fausse note et il s'est efforcé plus d'une fois d'atténuer la rigueur d'une vertu qui lui semblait difficilement applicable.

Imitateurs de la science grecque. — Au temps de Sénèque, la science grecque a trouvé à Rome d'autres imitateurs, Pomponius et Columelle, adaptateurs de manuels d'agriculture ou de technique, et, peu de temps plus tard, Pline l'Ancien (24-79 après J.-C.), polygraphe abondant, dont seule la grande *Histoire naturelle* a survécu. Cette histoire, qui fut un des livres

les plus populaires du moyen-âge, semble compilée, presque en entier, d'après des originaux grecs.

Les philosophes grecs dans l'Empire romain.—Pendant cette période, Rome a vu affluer les maîtres de philosophie et de vertu venus du pays grec. Il faut que leur influence ait été grande, puisqu'à plusieurs reprises, sous Néron, sous Vespasien, sous Domitien, l'autorité a jugé bon de les expulser. Toutes les écoles ont souffert de ces mesures, qui se répètent jusqu'à l'avènement des Antonins. Plus particulièrement l'école Stoïque, dont les représentants pratiquent la prédication populaire, la « diatribe », et imitent en parlant la rudesse et l'indépendance cyniques.

Le plus ancien de ces moralistes hellénisants est peut-être Musonius, de Volsinii en Étrurie, expulsé tour à tour par Néron et par Vespasien, rappelé par Galba, et tenu en grande faveur par Titus. Un certain Lucius avait recueilli ses entretiens, dont Stobée nous a conservé divers passages. Ce sont, à ce qu'il semble, de simples développements de quelques-uns des thèmes populaires de la morale et de la pédagogie stoïciennes, amusants d'ailleurs par la minutie des préceptes et par la finesse de l'observation.

Épictète. — Épictète nous est mieux connu. Il est né vers l'an 50 de notre ère, à Hiérapolis en Phrygie. Esclave, puis affranchi d'Épaphrodite, le favori de Néron, il a vécu à Rome, dans une extrême pauvreté, jusque vers 89. Expulsé, avec d'autres philosophes, par Domitien, il s'est fixé à Nicopolis en Épire, où il est mort vers 138. Il semble y avoir joué le rôle d'un chef d'école, et l'un de ses auditeurs, Arrien (l'auteur de l'histoire d'Alexandre), a mis par écrit quelques-uns de ses entretiens. Cela formait vingt livres, huit livres de *Diatribes* (nous en possédons encore quatre), et douze livres d'*Homélies*, qui sont perdus. Constamment, délaissant les ouvrages des Stoïciens

récents, Panétius et Posidonius, Épictète se reporte aux sources anciennes, particulièrement à Chrysippe. Son œuvre parfois obscure est pleine de richesse et débordante de vie. Il. nous a rendu familière la distinction entre ce qui dépend de nous — nos désirs, nos pensées, notre être intérieur — et ce qui n'est pas en notre pouvoir, les événements extérieurs et l'ordre du monde. Notre domaine propre est circonscrit par nos représentations, que nous avons toujours le moyen de diriger et d'utiliser pour notre salut. Cette idée domine le petit manuel en douze livres, extrait par Arrien des *Homélies* et des *Diatribes*, et qui devait devenir le bréviaire de tant d'âmes énergiques ou résignées.

Vers la même époque, Hiéroclès, inconnu par ailleurs, développait des idées religieuses voisines de celles de Cléanthes. Et l'érudit Cléomède résumait, dans sa théorie des météores, des idées de Posidonius.

Marc-Aurèle. — Environ cent ans après Épictète, les *Pensées* de l'Empereur Marc-Aurèle nous prouvent la persistance dans le Stoïcisme romain d'un courant de tendresse et de charité. Marc-Aurèle a écrit ces notes personnelles, sans doute à la fin de son règne, au cours des longues et dures campagnes qui le mènent jusque sur les rives du Danube, dans sa lutte contre les tribus barbares. Une âme d'une trempe et d'une pureté singulière revit dans ces réflexions, dont l'optimisme doctrinal n'exclut pas une discrète et touchante mélancolie. Entre les pensées de Marc-Aurèle et les conceptions de Sénèque et d'Épictète, la parenté est visible. Ici aussi la raideur de l'ancien Stoïcisme s'est humanisée : derrière le masque d'impassibilité que Marc-Aurèle adopte de temps à autre, il nous plaît de découvrir un cœur sensible et frémissant que sa foi console, sans l'apaiser tout à fait.

Chapitre IX

LA FIN DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUES

Pendant des siècles et jusqu'aux Stoïciens, l'image antique de l'univers n'avait guère varié dans ses traits essentiels, en dépit du magnifique développement des sciences particulières et du nombre toujours accru des faits observés. Ce monde, d'où la science chassait les dieux, à moins qu'elle ne les réduisît au rôle de serviteurs dociles d'un ordre souverain, n'offrait pas à des imaginations nourries de poésie un aliment capable de les contenter. Les cultes dionysiaques, l'Orphisme, le Pythagorisme, la Magie avaient gardé des adeptes, même parmi ceux qui se disaient le plus complètement affranchis.

Les nouvelles religions. — Là-dessus étaient survenus de terribles bouleversements politiques : la conquête macédonienne, l'invasion des Gaulois, l'âpre lutte intérieure dans les royaumes héritiers de l'empire macédonien, et, pour finir, la conquête romaine, le mélange des peuples, le reflux vers l'Occident d'éléments orientaux de plus en plus nombreux. En Égypte, en Syrie, un contact plus intime que par le passé avait rapproché des religions grecques une foule de cultes millénaires, dont l'antiquité imposait le respect. Vers

le deuxième siècle avant l'ère chrétienne, un monde nouveau, différent du monde classique et où toutes les valeurs traditionnelles sont altérées, commence à se développer. Il lui faut des croyances fortes que la tradition ne fournit pas. Beaucoup des citoyens improvisés de l'Empire romain apportent avec eux une foi que la culture gréco-romaine ne parvient pas à ébranler. Parlant le grec ou le latin, ils restent fidèles à leur passé et s'efforçent moins d'assimiler la pensée des conquérants, que de traduire, dans une langue étrangère, les sentiments et les croyances auxquels leur esprit ne peut pas renoncer.

Or, les Grecs eux-mêmes avaient inventé, dès le VIe siècle, une méthode qui ravissait les nouveaux venus, celle de l'allégorie. Chaque fondateur de secte prétendait continuer quelque doctrine plus ancienne et fonder ses observances sur quelque texte décisif. De ce texte, généralement obscur, pris dans Héraclite, dans Homère ou dans Platon, il se faisait fort de tirer, à l'aide de l'étymologie ou autrement, une interprétation conforme à son désir. On a employé cette méthode tour à tour contre les religions anciennes — c'est ce que fit Évhémère — ou en leur faveur, et c'est ce qu'ont fait, après Platon, les anciens Stoïciens. Quand le texte manquait, on le fabriquait de toutes pièces, avec bonne foi et simplicité.

Ces tentatives se sont développées surtout en Syrie, dans le royaume des Séleucides, et en Égypte, à Alexandrie, dans la capitale du royaume des Ptolémées. Deux sortes d'hommes y ont contribué : des illuminés et des érudits. Alexandrie est devenue, au IIe siècle, le plus grand centre de l'érudition.

Philon d'Alexandrie. — Parmi les étrangers qui déferlent toujours plus nombreux en Égypte, il y a beaucoup d'israélites. Sans doute ont-ils gardé leurs

coutumes, leur religion et transportent-ils avec eux les rouleaux du livre sacré. Ils entreprennent bientôt, vers le début du IIIe siècle avant J.-C., de les traduire en grec, ainsi que le feront plus tard les Septante. Mais, en même temps, ils subissent eux-mêmes l'influence hellénique, comme le montrent le IVe livre des *Macchabées*, le livre de la *Sagesse*, où l'on croit reconnaître un écho des idées de Posidonius, les écrits attribués à Aristeas et Aristobule, ou le poème qu'un juif a composé au Ier siècle, sous le nom de *Phocylide*. C'est chez ces Juifs à demi-hellénisés qu'ont apparu, semble-t-il, un peu avant l'ère chrétienne, ces étranges communautés religieuses qu'on appelle *Esséniens* ou *Thérapeutes* et qui cherchent le salut dans les mortifications et les abstinences, autant que dans la méditation du texte de la loi.

Un israélite d'Alexandrie, Philon, est pour nous comme le premier anneau visible d'une longue chaîne. Il est né trente ans environ avant l'ère chrétienne et il est mort, après 40 de notre ère, à un âge très avancé. Sa famille était considérable parmi les juifs alexandrins. Il fut envoyé à Rome, en 40, pour défendre les intérêts de ses corréligionnaires auprès de l'empereur Gaius. Nous possédons de lui de nombreux écrits. C'est un oriental, à l'esprit confus et trouble, sans talent et sans style, mais porté par un zèle si vif, par une passion si ardente, que ses livres aujourd'hui encore émeuvent qui a le courage de les parcourir. Pour Philon, le point de départ c'est toujours le texte écrit, le texte de la Bible, celui que commentent sans fin, tantôt en grammairiens, tantôt en logiciens, les docteurs de la loi. Les Grecs le tournent en dérision, ce texte obscur et barbare : ils ont tort. Dieu, qui l'a inspiré, a donné par avance aux sages et aux prophètes juifs la connaissance de toutes les vérités laborieusement

découvertes par les païens, de même qu'il a parfois, par anticipation, donné aux plus sages des Grecs quelque vision confuse de ce qui est révélé dans la parole de Dieu.

Or, la révélation de Moïse est en substance celle-ci : un unique Dieu, tout-puissant, infini, producteur de tout ce qui est, duquel émane, par une sorte de rayonnement diffus, l'immense échelonnement des êtres, anges, démons, hommes, animaux, plantes. En lui est le principe premier de toute lumière et de toute vie ; à lui tient par un lien nécessaire tout ce qui est. S'éloigner de lui, c'est aller au néant, à la mort ; se rapprocher de lui, c'est gagner vie, être et perfection. En chaque chose particulière, il y a, par suite, comme une étincelle plus ou moins forte du foyer divin. L'ensemble de toutes ces lumières partielles, répandues dans l'univers, c'est la raison ou le *Logos*, qui forme ainsi, au dessous de Dieu, un réseau complexe d'intelligibilité et de vie.

Cette théologie fumeuse ne se dégage que peu à peu : il est impossible de réduire en un système cohérent l'ensemble des affirmations toujours flottantes et changeantes, dans leur sécheresse, que nous trouvons dans les textes de Philon. En particulier, le *Logos* apparaît sous une foule d'aspects inconciliables pour notre logique. Ici, il est comme une personne distincte et le fils de Dieu. Ailleurs, il semble être la somme des esprits particuliers, ou il se confond avec la sagesse qui procède de lui. Pareillement, le Dieu de Philon semble tantôt identique au principe éternel et inaccessible de l'être, tantôt à la bonté suprême, tantôt à un créateur tout-puissant. Nulle vue d'ensemble, nul résumé précis ; une suite de remarques décousues et fastidieuses, que traverse par instants un fulgurant éclair de passion ou de piété.

Le terme de ces longues ratiocinations, c'est que l'homme peut se libérer du péché et qu'il peut être sauvé, c'est-à-dire s'unir et s'identifier au Dieu qui veille en lui. Cette union n'entraîne pas chez le pécheur libéré la perte de la conscience : elle s'opère tout entière au fond de l'âme, en nous-mêmes, par une sorte de renouvellement intérieur qui transfigure, pour le vrai fidèle, le sens de la vie. Dans la pratique journalière, elle se traduira par la vertu, par l'accomplissement fidèle des devoirs d'état ; elle implique la pureté du corps et des sens, les exercices, l'attention minutieuse apportée à vaincre la tentation. Mais pour justifier cette conclusion raisonnable et pratique, Philon s'est tour à tour laissé pénétrer par d'innombrables influences ; il y a dans son œuvre le souvenir de toutes ses lectures et de toutes ses expériences. Rien de plus décevant, rien qui se dérobe davantage à toute tentative de systématisation. Et ce dont rien ne peut donner une idée, c'est le ton de Philon, ce mélange d'humilité profonde, de suffisance naïve, de pédanterie et d'enthousiasme, de passion fébrile. C'est encore ce vague parfum d'oratoire ou de sacristie.

Les Platoniciens éclectiques. — Ce que Philon avait tenté du point de vue juif, maints autres écrivains, grecs ou barbares, se sont efforcés de le faire, soit à Rome, soit à Alexandrie, dans le cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Le plus curieux peut-être de ces Pythagoriciens platonisants est Nicomaque de Gerasa, un Arabe qui a vécu vers le milieu du second siècle de notre ère, et dont nous possédons divers écrits mathématiques. A ses yeux, le nombre est le modèle préexistant à la création dans l'esprit divin, et suivant lequel toutes choses sont construites par Dieu. Entre les nombres, les dix premiers ont une situation privilégiée, et ils dérivent eux-mêmes d'une dualité et

d'une unité primitives, qui sont en Dieu. Car les nombres et les idées ne sont autres que des pensées divines.

L'écrivain qui nous donne le mieux l'idée de ce milieu singulier est Plutarque de Chéronée (vers 45-125 après J.-C.), élève du platonicien Ammonios, et dont les *Biographies parallèles* devaient avoir une si prodigieuse fortune. La collection de ses écrits philosophiques est considérable et il s'y est glissé apparemment pas mal de textes apocryphes. Beaucoup des éléments en sont pris de toutes mains : peut-être Plutarque a-t-il pillé avec prédilection les dissertations morales ou religieuses, qui abondaient dans la littérature stoïcienne. L'homme est sympathique et charmant ; il mêle à une crédulité enfantine beaucoup de bon sens pratique et de goût. Il aime l'allégorie, les symboles ingénieux et la fantaisie pittoresque. A-t-il une doctrine cohérente ? Il est difficile de l'affirmer, bien que certains traits permanents apparaissent dans tous ses écrits. Platon est son Dieu et, d'ordinaire, c'est sous forme de commentaire de quelque texte platonicien qu'il nous livre sa propre pensée. Elle est profondément dualiste : d'un côté Dieu, le bien, l'Un, source inconnaissable de toute réalité ; de l'autre, le devenir, la matière, le multiple, la dyade, que l'Un façonne, pour donner naissance à l'univers. Ces hautes spéculations n'empêchent pas Plutarque d'accueillir tous les dieux de la religion populaire.

Théon de Smyrne et Apulée. — Un esprit analogue se manifeste dans les œuvres de Théon de Smyrne et d'Apulée de Madaura. Le premier (un contemporain d'Hadrien) est un Pythagoricien déterminé, dont les écrits relatifs à Platon contiennent, sur les mathématiques et la musique ancienne, nombre de renseignements précieux, pris notamment au péripatéticien Adrastos. Le second, qui naît vers 125 ou 130 en Nu-

midie, mêle dans ses écrits philosophiques des souvenirs confus de toutes les doctrines antérieures.

Une des plus curieuses productions du IIe ou du IIIe siècle est constituée par les écrits *Hermétiques*, où la magie, l'alchimie naissante, les spéculations égyptiennes, les débris du Pythagorisme et du Stoïcisme se combinent d'une si étrange manière.

Les derniers savants. — Pourtant, même tandis que se développent toutes ces extravagances, la tradition scientifique n'est pas éteinte et elle survit, surtout chez les médecins qui réagissent avec force contre la superstition grandissante.

Galien. — L'un d'entre eux, Claude Galien (il a été vers la fin du second siècle de notre ère le médecin de l'empereur Commode), a composé une encyclopédie médicale, qui demeurera classique, à l'égal de la collection hippocratique. S'il fait à l'observation et à l'expérience la part la plus large, Galien ne veut pas cependant se désintéresser de la philosophie. Il aime l'histoire des idées, et il relève, tantôt d'après les historiens antérieurs, tantôt d'après les sources, les opinions principales de ceux qui l'ont précédé. Il s'applique à exposer la logique d'après Aristote (il vulgarisera la théorie de la quatrième figure du syllogisme) et il croit compléter, par l'adjonction d'une nouvelle cause, la cause instrumentale, la liste aristotélicienne des quatre causes. Celse, le grand adversaire du christianisme naissant (son *Discours vrai* est de 179), partage cette sympathie pour Aristote. Mais il se tient, plus délibérément encore que Galien, sur le terrain de l'expérience.

Plotin. — C'est dans ce milieu complexe, traversé par tant d'influences diverses, que Plotin a paru. Il est né à Lycopolis en 204 ou 203, de parents aisés et

il a reçu une bonne éducation. C'est seulement à 28 ans que sa vocation philosophique se découvre, le jour où, dans sa ville natale, il entend l'enseignement ou plutôt la prédication d'Ammonios, surnommé le Porte-sac. Il s'attache pendant onze années à ce maître inimitable ; il ne le quitte, en 242, que dans l'espoir d'aller, dans les profondeurs de l'Orient, s'initier à la suprême science des gymnosophistes et des brahmanes. C'est pourquoi il accompagne le jeune empereur Gordien, dont l'armée va poursuivre, plus loin que la Syrie, les Perses du roi Sapor. La défaite de Gordien met fin à ce rêve oriental : Plotin se retire alors à Antioche, puis à Rome, où il va désormais enseigner la philosophie jusqu'à sa mort. Ses leçons attirent des élèves nombreux, avides non seulement de les écouter, mais de s'ouvrir à ce maître, qui sait les secrets de la vie intérieure et guérit les âmes troublées. Plotin vit en ascète ; il pratique la macération et l'abstinence ; il a parfois des extases. Mais c'est aussi un directeur, plein de jugement et d'ingénieuse bonté, qui n'oublie ni les exigences de la vie pratique, ni la faiblesse des créatures. Il est ainsi le centre d'un petit groupe de disciples ou plutôt d'amis, que rapproche une commune passion du salut spirituel. Cependant, les années ont passé ; la vieillesse est venue, la maladie et peut-être aussi l'abandon. C'est dans la solitude que s'éteint, en 270, le plus grand penseur de l'âge alexandrin.

C'est seulement à partir de cinquante ans que Plotin a rédigé ou dicté, à la hâte, les 54 traités qu'après sa mort ses élèves ont réunis, par amour du symbolisme des nombres, en six groupes de neuf ou *Ennéades*, qui nous sont parvenus en entier. Ils forment une des œuvres les plus étranges et, par instants, les plus profondes que l'on puisse lire. Il faut, pour les entendre, imaginer l'homme chétif, épuisé par les veilles,

la contemplation, les abstinences, lisant, de sa voix grêle et sourde, ces méditations vertigineuses. Cela commence parfois comme une prière, parfois comme une discussion de sophistes, ou comme une diatribe de prédicateur cynique. Puis, ce sont, sur les thèmes familiers de la philosophie d'Aristote ou du Stoïcisme, des considérations incroyablement subtiles ou profondes, des démonstrations d'une aridité pédante, où survit le souvenir du *Parménide* et du *Sophiste*, des instructions morales d'une précision casuistique et, tout à coup, un élan passionné vers le divin, une homélie religieuse, illuminée d'images éclatantes, et toujours cette obsession physique d'une lumière qui monte à nos yeux et grandit, par degrés, jusqu'à les aveugler. Tous les tons alternent dans ces étranges leçons. On y respire souvent l'air d'une chapelle fermée, où les dévots, avides de clarté, se pressent dans l'ombre étouffante. Mais ce sont aussi, par moments, des intuitions sublimes, des élans de passion, des ardeurs brûlantes, dont seule la littérature chrétienne nous offre l'équivalent. Et ce sont aussi des observations psychologiques et morales d'une étonnante finesse, dont plus d'un psychologue moderne s'est inspiré. L'ensemble ne forme pas une œuvre suivie. Les mêmes sujets sont traités à plusieurs reprises, à la demande, sans doute, des auditeurs qui ne se lassent pas d'entendre répéter les mêmes vérités.

Profondément originale et nouvelle dans certaines de ses parties, la philosophie de Plotin emprunte beaucoup aux auteurs antérieurs. Elle utilise pêle-mêle Platon, Aristote, les Stoïciens et sans doute Philon, qui n'y est pas nommé. Le *Timée*, le *Banquet*, le *Phèdre*, les VI[e] et VII[e] livres de la *République*, le *Parménide*, les textes platoniciens relatifs au bien, à l'amour, à la dialectique forment les thèmes favoris

sur lesquels Plotin va broder. Naturellement Orphée, Pythagore, les anciens sages ne sont pas oubliés. Ailleurs, ce sont des controverses avec des contradicteurs de toute sorte : Stoïciens, Sceptiques ou surtout théologiens contemporains, Albinus, Apulée, les Gnostiques. Dans l'ensemble, le sujet principal de ces entretiens, c'est le salut, c'est à-dire l'évasion. L'évasion de l'âme de sa prison charnelle, de ce bourbier sensible où elle étouffe, du monde des apparences où elle est condamnée à végéter et qui n'est pas sa patrie véritable. C'est l'effort continu pour percer ce rideau d'ombres mouvantes, pour apercevoir la vérité, l'être, le Dieu infini et immuable duquel tout émane.

Le propre de la doctrine de Plotin est que les pratiques ascétiques y tiennent moins de place que les opérations intellectuelles : appliquer l'esprit à une idée, en suivre toutes les conséquences, écarter toutes les objections possibles, jusqu'à ce que la lumière jaillisse irrésistiblement. C'est par la lumière que se fait le salut. Peu importe, au fond, le sujet sur lequel la méditation va s'exercer. Tantôt d'ailleurs, l'esprit dans sa contemplation suit la voie montante qui, de degré en degré, le conduit vers l'être. Tantôt, assuré d'y être parvenu, il redescend, comme Platon l'avait déjà fait, jusqu'aux choses sensibles elles-mêmes et jusqu'aux limites du néant. La dialectique, instrument principal de la méditation, procède ainsi alternativement des apparences à l'Être et de l'Être aux apparences. Elle garde d'ailleurs jusqu'à l'instant où la pensée se trouble, où l'émotion religieuse succède au raisonnement, une structure logique et des procédés voisins de ceux de la science. Elle ne se fait pas faute de recourir à l'expérience, aux données les plus vulgaires du sens commun. Seule une sorte de vibration intérieure annonce et décèle l'exaltation cachée.

A l'origine de tout, il y a l'Un ou le Bien, c'est-à-dire le divin dans sa plénitude suprême. Que l'Un existe, qu'il soit l'existence même, le plus simple raisonnement l'atteste : car nulle multitude ne peut se suffire à elle-même, sans l'unité, qui en tient les parties réunies. L'Un qui est le Bien, est la condition de l'Être, ou il est, comme Platon l'a dit, au-dessus de l'Être, au-dessus de la vérité, au-dessus de l'intelligible, au-dessus même de l'essence. Il n'est ni fini, ni infini ; on n'en peut rien dire, on ne peut même pas le nommer. Tout discours relatif à l'Un est inopérant et vain puisque l'Un, par définition, est au-dessus de toute discussion. Cependant, il est réel, d'une réalité souveraine, sans laquelle rien, absolument, ne pourrait exister. Si nous ne pouvons, dans notre langage humain, lui donner que des déterminations négatives, ce n'est pas qu'il comporte une limite, c'est qu'il dépasse toute limite.

Or il y a, dans l'Un, une telle puissance, une telle surabondance d'Être que nécessairement il se prodigue et se répand, comme la lumière du soleil, comme l'eau de la source. Du foyer divin de l'Être, sa puissance rayonne éternellement. Et tout ce qu'elle rayonne, une fois projeté en dehors d'elle et séparé d'elle, se retourne inévitablement vers elle, par la contemplation, par le désir et par l'amour. Il y a progrès, « procession », descente à partir de l'Un. Cette descente, qui n'est pas dégradation de l'unité divine, mais témoignage de sa fécondité infinie, comporte deux degrés.

Le premier met au jour l'intelligence ou le *Nous*, en lequel résident les idées ou les formes, c'est-à-dire le monde intelligible, l' « Animal en soi », que Platon avait décrit. Là, pour la première fois, l'Unité se brise et se disperse en une infinité d'éléments distincts. Mais la distinction des idées dans l'intelligence n'a

pas de rapport avec la séparation des objets sensibles dans l'espace. Car, dans l'ordre de l'Intelligible, il n'y a ni temps, ni lieu. Il est vrai que toutes les formes, toutes les idées qui constituent l'intelligence, sont rigoureusement distinctes les unes des autres. Mais, toujours, elles se pénètrent mutuellement, par une sympathie complète, de telle sorte que là vraiment le tout est dans la partie et la partie dans le tout. Chaque partie peut ainsi retenir, dans leur totalité, tous les caractères du tout. Dans l'ordre du pur intelligible, toute action se transmet à l'infini ; toute réalité est identique à toutes les autres et identique au tout. Monde transparent absolument, où nulle région obscure n'arrête les rayons qui le traversent, et où chaque rayon, après avoir parcouru la totalité de l'intelligible, revient à son point de départ, sans s'être brisé. Nul devenir, nulle imperfection n'altèrent cette pureté indicible. Et pourtant ce monde idéal coïncide complètement, par ses contours, avec le monde visible. Là aussi, il y a un ciel, des astres, une terre, des vivants ; mais toutes ces réalités sont pures et parfaites, inaltérables et immobiles pour l'éternité.

Une deuxième étape nous introduit dans le monde du devenir, qui est le domaine de l'ordre, des changements réglés, auxquels préside l'âme. Ici encore, le fait primitif est l'unité. Une seule âme veille à l'ensemble des changements dans l'Univers. Et de même que tous les objets intelligibles semblent des fragments de l'intellect, de même toutes les âmes, dispersées à l'infini dans tout ce qui vit et se meut, sont des parties de l'âme totale, qui gouverne tous les changements ordonnés. L'âme règne dans le Ciel : elle est rotation circulaire, Providence, génération toujours féconde, nature, liaison de tous les événements, nécessité souveraine. Par l'effet d'une loi semblable à celle

qui multiplie les intelligibles, elle se multiplie elle-même en une infinité d'âmes dont chacune, à des degrés divers, retient la nature de l'âme universelle. L'âme n'est plus immobile, mais animée d'un mouvement, qui tantôt la porte irrésistiblement vers l'intelligible, par une montée, tantôt l'en éloigne, par une descente. Cette descente a pour condition la matérialité, la naissance du corps, sans lequel la séparation des âmes ne se produirait pas. La conscience de l'individualité et la durée résultent de cette dégradation inévitable. Individualité et durée naissent dans les esprits, quand l'âme, s'attachant uniquement à ce qui la disperse, perd la conscience de son affinité avec l'âme universelle et avec l'Intelligible. La durée qui apparaît ainsi est une durée fragmentée en instants distincts ; à la limite extrême il n'y a même plus de durée, mais une vie instantanée, fugitive, insaisissable. Or, l'âme, grâce à la mémoire, est capable de souder ensemble ces instants dispersés, et d'imiter en quelque manière ce qui ne dure pas. Supposez-la libérée, ne fût-ce qu'un moment, en passant, des conditions corporelles ; elle n'a plus besoin de mémoire et se replonge dans l'éternité. A la limite de l'être, il y a le non-être, c'est-à-dire le néant. C'est par ce qu'il y a du néant que les individus se distinguent et que l'unité si complexe et si riche de l'intelligence ne peut pas se conserver en eux.

En quoi consiste le salut ? Ni la pensée, ni l'amour, ni la connaissance ne peuvent rien produire de nouveau. C'est donc en nous-même, par « l'œil intérieur », qu'il faut chercher Dieu, et non dans les objets. L'esprit suffisamment purifié, perçoit tout à coup le néant de l'individualité et la présence de l'Être en lui : il s'absorbe en l'Être, sans sortir de lui-même et voit se dissiper le brouillard qui lui cachait la réalité. Cette communion intérieure est rare et difficile.

Constamment le sage approche de la limite, sans parvenir à la dépasser. On nomme *extase* l'état dans lequel il se trouve, quand par hasard il a réussi l'évasion.

Il ne faut pas croire cependant que Plotin sacrifie à cette perfection spirituelle suprême les devoirs de la vie commune. La pratique de la méditation ne relève le sage d'aucune de ses obligations d'état. Il n'en doit être que plus exigeant pour lui-même, plus strict dans sa vie quotidienne, plus vertueux au sens vulgaire du terme.

Ainsi s'achève cette philosophie extraordinaire, d'une richesse étonnante, où tant d'aperçus pleins de finesse, tant d'observations ingénieuses et toutes concrètes, voisinent avec une discipline intellectuelle et religieuse d'une puissance et d'une originalité uniques. Quelques mots de Platon en ont fourni l'occasion. Mais les germes platoniciens sont tombés chez Plotin dans un esprit d'une sorte nouvelle, où ils fructifient tout autrement que Platon ne l'avait prévu.

Les disciples de Plotin.— Autour de Plotin, des disciples enthousiastes s'étaient groupés. Un des derniers, Malchos le Syrien, surnommé Porphyre, a joué, dans l'histoire de la pensée médiévale, un rôle si grand, qu'il mérite une mention spéciale. Il était né en 232 ou 233 dans quelque ville de Syrie. Mais sa jeunesse s'est passée à Tyr, dans un milieu tout pénétré d'influences orientales, où la gnose avait poussé de puissants rameaux et où il y avait de nombreux chrétiens. Contre le christianisme et la gnose, il avait déjà une hostilité irréductible. Ses deux premiers ouvrages contiennent une défense passionnée du paganisme contre les religions nouvelles. Porphyre justifie, par d'innombrables histoires, les oracles, la théurgie, la magie, la divination, l'astrologie, toutes les pratiques les plus étranges qui avaient, sous l'influence de l'Orient, envahi les cultes grecs. La dernière étape de Porphyre sera Rome,

où il vient en 263, pour entrer tout de suite à l'école de Plotin. Il devait y rester six années, jusqu'à la mort du maître. Il en reçut une impression ineffaçable, qu'il a traduite dans sa *Vie de Plotin.* Cette philosophie, qui permettait de sauvegarder toutes les richesses de la pensée antique, qui détruisait avec la même fermeté le christianisme et la gnose, allait lui fournir, en partie, les matériaux de sa vaste *Réfutation du Christianisme* en XV livres qui devait, après la mort de Plotin, l'occuper longuement. Les *Méditations pour l'âme qui tend vers l'Intelligible* nous donnent une idée de son enseignement très riche, très vivant, mais qui vise uniquement à clarifier et à vulgariser les idées de Plotin. Cependant, il les modifiait un peu. D'abord par ce constant appel à une érudition puérile et fleurie, si étrangère à l'austérité de Plotin. Ensuite par sa prédilection pour toutes les histoires de mystères, de liturgie et d'opérations magiques. Enfin par son goût évident pour les réflexions de morale pratique. Par une singulière fortune, le plus superficiel de ses livres, composé pour l'instruction d'un amateur, l'*Introduction aux Catégories*, est devenu le vade-mecum de tous les philosophes postérieurs. Plotin n'avait guère cultivé la logique formelle. Il se trouve que l'héritier le plus direct de sa pensée devait ramener à Aristote les générations futures.

Parmi les auditeurs de Porphyre, le plus notable est Jamblique de Chalcis en Syrie, qui est mort vers 330, pendant le règne de Constantin. Avec lui, le néoplatonisme a pris un aspect nouveau, entièrement scolastique. Une crédulité niaise, un mysticisme un peu écœurant, un ton dévot rendent ses livres, si riches en renseignements curieux, à peu près illisibles. Son œuvre propre est d'avoir érigé en méthode strictement définie les procédés du commentaire allégorique. Le plus

curieux peut-être de toute l'œuvre de Jamblique est sa descriptiondu monde,avec la fouleinnombrablede dieux, de démons, de demi-dieux, de héros dont il est peuplé et que l'on peut dénombrer et classer mathématiquement.

L'École d'Athènes. — Cependant, dans Athènes, qui goûtait, dans sa médiocrité, une paix relative, des savants s'appliquaient avec un zèle pieux à comprendre les anciens auteurs. Presque tous avaient subi l'influence de Plotin ou de Jamblique et en imitaient les procédés. Le fondateur de cette école est Plutarque d'Athènes, qu'il ne faut pas confondre avec le moraliste. Il est mort, fort âgé, vers 432. Il eut comme auditeur Syrianus, le maître de Proclus. C'est peut-être Syrianus qui a ramené les érudits à l'étude de la philosophie d'Aristote, qui lui semblait la préface nécessaire à la connaissance de Platon. Proclus, né à Constantinople en 410 de parents Lyciens, élève, entre autres, de Plutarque et de Syrianus, a enseigné à Athènes, où il est mort en 485. Ses commentaires sur le *Timée* et sur d'autres dialogues de Platon, ses remarques sur les *oracles Chaldéens* et ses études sur le I[er] livre des *Éléments d'Euclide* constituent un document précieux. Chez lui, la méthode de Jamblique est poussée jusqu'à l'absurde. Elle devient un mécanisme purement formel qui fonctionne, le plus souvent, à vide. La théologie de Proclus est un des monuments les plus bizarres de cet instinct dialectique, dont procèdent beaucoup de doctrines même récentes. Mais elle en donne en même temps la caricature. Proclus admet dans l'âme humaine une faculté supérieure à la raison, et il développe une théorie déjà ébauchée par Jamblique, celle du corps éthéré ou lumineux, le corps astral, intermédiaire entre l'âme et le corps sensible.

Ces méthodes survivront, semble-t-il, avec toute une

lignée de successeurs dont le seul connu, Damascius de Damas, devait assister en 529 à l'effondrement de la dernière École païenne. A côté de ces troubles métaphysiciens, on trouvait aussi des commentateurs attentifs des œuvres de Platon et surtout d'Aristote, comme Simplicius de Cilicie dont les commentaires sur la *Physique* et sur le *De Caelo* gardent, surtout par les citations d'œuvres anciennes qu'ils nous ont conservées, une valeur historique inestimable.

Chalcidius (vers le milieu du IVe siècle), auteur d'un excellent commentaire sur le *Timée*, Martianus Capella (début du Ve siècle) et Boèce (mort en 525), qui écrivent en latin, représentent à la même époque l'érudition chrétienne.

La pensée grecque et le christianisme. — C'est une autre histoire et qui demanderait une longue étude que celle de l'assimilation des idées grecques par le christianisme naissant. Le milieu israélite où le christianisme est né avait subi fortement les influences helléniques. On y parlait le grec, plus encore que l'hébreu. Quand il fallut préciser le contenu théorique de la foi nouvelle, c'est naturellement aux doctrines des Grecs que l'on eut recours ; les deux premiers siècles après l'ère chrétienne sont marqués par des essais innombrables pour adapter au christianisme les méthodes et les traditions de la science grecque. L'œuvre de Saint Clément d'Alexandrie (vers la fin du second siècle) nous donne probablement l'impression la plus nette de ce qu'ont pu être ces premiers théologiens de la foi nouvelle.

Remarque finale. — Avec Simplicius et la fin de l'école d'Athènes, le cycle de la pensée grecque semble révolu pour toujours. Une jeunesse prodigieuse, une maturité qui donne, plus qu'aucune œuvre humaine, le sentiment de la perfection, puis des signes de déclin, une lente vieillesse traversée d'éclairs magnifiques...

Mais ce tableau est trompeur. Les idées grecques n'ont pas péri avec les derniers scolarques athéniens. Le christianisme a assimilé les éléments les plus précieux de la morale et de la philosophie antiques. D'autre part, les sciences helléniques renaîtront du XIIe au XVIIe siècle. La continuité de la pensée occidentale n'est rompue qu'en apparence par la barbarie qui succède aux invasions. Les vieux livres grecs gardent une force incroyable de renouvellement spirituel. L'esprit de la découverte, celui de l'invention et de la liberté intérieure y ont laissé des marques ineffaçables, et qui peut vaincre les difficultés de la langue et de la transposition historique y trouve, encore aujourd'hui, un aliment plein de force et de saveur.

La pensée grecque ressemble à un fleuve imposant, que sont venus grossir, au cours des âges, des affluents de toute sorte. Des courants puissants, tantôt parallèles, tantôt superposés, sont visibles dans son lit qui ne cesse de s'élargir et de se creuser. La philosophie grecque a abordé peu à peu tous les problèmes que nous continuons d'agiter. Elle a résolu, par des procédés identiques aux nôtres, beaucoup de ceux qui relèvent de la technique. Pour ceux de la métaphysique, elle leur a donné les énoncés qui nous restent familiers, et elle a esquissé les solutions entre lesquelles nous hésitons encore. Toutes les hypothèses, toutes les formules, dont nous disposons aujourd'hui, elle les a envisagées et critiquées tour à tour, avec une hardiesse et une liberté merveilleuses. Elle a passé en revue toutes les méthodes, tous les arguments, et créé des techniques si parfaites que nous n'y avons guère ajouté. C'est pourquoi, tant qu'il y aura des philosophes et des savants en Occident, il leur faudra se reporter aux œuvres grecques et en méditer les leçons.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Bibliographie complète dans : Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 12e éd., Berlin, 1926. Bonnes bibliographies dans les livres de Robin et de Bréhier.

Exposés généraux : Léon Robin : *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923. — Émile Bréhier : *Histoire de la Philosophie*, tome I, Paris, 1926.— John Burnet : *Greek Philosophy, Thales to Plato*. London, 1914. — Eduard Zeller : *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 12e éd., Leipzig, 1920. — Teodor Gomperz : *Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1909 (Traduction française par A. Reymond, Paris, 1908-1909). — P.-M. Schuhl : *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.

Histoire des sciences : Paul Tannery : *La Géométrie grecque*, Paris, 1887. — H. Diels, *Antike Technik*, 2e éd., Berlin, 1920. — Arnold Reymond : *Histoire des sciences exactes et naturelles* dens *l'antiquité gréco-romaine*, Paris, 1924.

On lira avec profit : Victor Brochard : *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, Paris, 1912. — John Burnet : *Early Greek Philosophy*, 3e éd., London, 1920 (Trad. française sur la 1re éd., par Arn. Reymond, Paris, 1911). — U. von Wilamowitz-Moellendorff : *Platon*, 2e éd., Berlin, 1920. — L. Robin : *Platon*, Paris, 1935. — A. Diès : *Autour de Platon*. 2 vol. Paris, 1927. — O. Hamelin : *Le système d'Aristote*, Paris, 1920. — W. Jaeger : *Aristoteles*, Berlin, 1923. — Cyril Bailey : *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928. — E. Bréhier : *Chrysippe*, Paris, 1910. — V. Brochard : *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887. — E. Bréhier : *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé en France.

16-41. — Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.